CARMELO LISÓN TOLOSANA

La fascinación de la diferencia

LA ADAPTACIÓN DE LOS JESUITAS AL JAPÓN DE LOS SAMURÁIS, 1549-1592

akal

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

AKAL UNIVERSITARIA
Serie Interdisciplinar

Maqueta: RAG

Esta obra ha sido publicada con una ayuda
de la Universidad de Santiago de Compostela.

© Carmelo Lisón Tolosana, 2005

© Ediciones Akal, S. A., 2005

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal. com

ISBN-10: 84-460-2322-9
ISBN-13: 978-84-460-2322-7
Depósito legal: TO. 585-2005

Impreso en Edibook, S. L.
Yuncos (Toledo)

CARMELO LISÓN TOLOSANA

LA FASCINACIÓN DE LA DIFERENCIA

La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592

akal
EDICIONES

PRÓLOGO

Presento en esta monografía un excepcional modo de encuentro interétnico específicamente cultural en el siglo XVI; encuentro pacífico, sin conquista con lanza, ni humillación del nativo, ni imposición de ideas, sin sed de oro ni retórica colonial; encuentro en coexistencia respetuosa y en aculturación imaginativa cuidadosamente programada; encuentro realmente singular y único que muestra cómo la convivencia entre grupos heterogéneos y culturas diferentes no sólo es posible sino deseable; encuentro con valor paradigmático para nuestros días en los que la etnicidad es el drama moral y el reto político de nuestro tiempo. Refiero la idea y el deseo, la realidad y lo humano del proceso escenificado por los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y A. Valignano en su encuentro con el Japón de los samuráis en 1549, cada uno con su propia firma e idiosincrasia pero adelantándose a su contexto temporal y predicamento cultural.

El riesgo en conocer aceptablemente y describir adecuadamente caracteres tan destacados y hechos de la segunda mitad del siglo XVI es obvio: complejos sujetos lejanos, ciudadanos de otra época, con instituciones, creencias y fines culturales remotos plantean interrogantes sin fin; el mundo del espíritu anda sumergido y las intenciones, deseos e ideales son opacos. Sólo podemos intentar bucear a través de esas capas semánticas aferrándonos a las inscripciones visibles que han dejado, a la palabra escrita que con generosidad nos legaron y que ampliamente he consultado para componer este cruce de antropología e historia. Al leer las cartas, relaciones y tratados en el archivo romano y sopesar con escrupulosidad el significado textual se tiene la impresión de que uno escucha sus voces distintivas, de que hay fuerza objetiva y vida en acción en esos folios amarillentos de letra difícil que con su mano escribieron. Además uno tiene a veces la ilusión de descubrir

un subtexto escrito con tinta invisible, rico en resonancias, ecos y alusiones, todo un capital cultural que rezuma energía emotiva. Y aunque no logramos todo lo que ambicionamos rastreamos al menos lo que pudieron hacer y pensar y, guiados por canon hermenéutico, tratamos de abreviar nuestra ignorancia y hacer menos equívoco personajes y periodo y sugerir explicaciones hipotéticas desde una incertidumbre controlada. Tenemos hoy la ventaja de la perspectiva que nos proporciona el conjunto, el resultado final y el paradigma en su forma sazonada y acabada.

Los muertos están a nuestra disposición, no pueden replicar a nuestras veleidades interpretativas cambiantes que falsifican su pasado. Sometidos a la tiranía de la abstracción y guiados por la moderna racionalidad científica no estamos en las mejores condiciones para empatizar con aquella lejana sensibilidad, presunciones, creencias y valores morales. Vivieron en un mundo diferente y al diseccionarlo con nuestras técnicas modernistas corremos el riesgo de mutilarlos y aun asesinarlos. Pero, por otra parte –la adversativa reaparecerá con profusión en la monografía– es razonable y deseable resistir el despotismo de un tiempo tan cuestionante y dubitativo como el nuestro para no castigar sin piedad a otro anterior, ni enfrentar, sin más, nuestra perspectiva humana a otra de hace quinientos años. No podemos condenar a un antropólogo del siglo XIX por no cultivar la empatía realista como uno de mediados del siglo XX. Simplemente no pudieron pensar como nosotros; a nosotros corresponde el esfuerzo de acercarnos *modo anthropologico* a ellos. Lo que, después de todo, no resulta tan difícil si reflexionamos sobre la humana contemporaneidad de algunas dimensiones de aquel pasado. La monografía muestra cómo lo que hicieron y escribieron es tan relevante hoy como ayer y cómo y porqué estas figuras del pasado las sentimos tan próximas; ellos nos dan ejemplo de cómo acercarnos al Otro. Aquel mundo y aquellos valores no nos resultan tan extraños o con tal opacidad en alguno de sus aspectos y valencias como para que no los podamos comprender; al contrario, arrojan haces de luz sobre el nuestro, sobre nuestros actuales problemas étnicos, sobre la común y diferente humanidad, interrogante sin fin, meditación siempre abierta. No conozco una elaboración tan sistemática y un esfuerzo tan intenso como el llevado a cabo por los jesuitas para, olvidándose de la rigidez teológica, adaptarse a otra cultura, para, en una palabra, «japonizar» en cuerpo y en espíritu. Lo describo a lo Bacon *not to contradict and confute; not to believe and take for granted; not to find talk and discourse; but to weigh and consider*, con la pretensión añadida de representar ese pasado concreto en sus propios términos, a través de figuras sintéticas y desde la historiografía antropologizada.

Especial agradecimiento debo al P. Juan Ruiz de Medina que con generosidad me orientó en los primeros pasos de mi investigación y con el que tuve largas conversaciones en Roma hasta la víspera de su muerte. El manuscrito se hubiera beneficiado de su lectura sosegada y prudente consejo crítico. Incluyo también en mi agradecimiento a los profesores J. López Gay, A. Üçeler y al Dr. M. Cooper, expertos los tres en el Japón jesuita del siglo XVI. No olvido la ayuda prestada en la Real Academia de la Historia por el Excmo. Sr. D. Miguel Ángel Ladero. Particular reconocimiento y gratitud merece D. Pablo Ramírez, jefe de la Biblioteca de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que con diligencia y eficacia me ha conseguido obras de difícil acceso. Al profesor A. Lupo debo el que mis numerosas estancias romanas hayan sido tan agradables como provechosas. Con todos ellos y con el entrañable amigo Italo Signorini, ido antes de tiempo, con María Lupo *–in memoriam–* con Rosetta Signorini y Patrizia estoy también en deuda de gratitud.

Madrid otoño de 2004.

C. Lisón Tolosana.

CAPÍTULO I

FRANCISCO JAVIER O LA RACIONALIDAD

Roma, primavera de 1539. Un reducido número de clérigos deliberan con Ignacio de Loyola sobre formar Compañía si el Papa lo permite. En Lisboa, verano del mismo año, Diogo de Gouvea, profesor en París y agente diplomático de los reyes portugueses, hizo saber a su rey Juan III «Señor de África y Asia» que «ciertos clérigos letrados y ombres de buena vida» que personalmente había tratado en sus años universitarios parisinos, estaban dispuestos a «convertir infieles» si el Papa aprobaba su empresa. El piadoso rey portugués piensa inmediatamente en enviarlos a sus posesiones en la India y, sin pérdida de tiempo, ordena a su embajador en Roma Pedro Mascareñas que procure «saber qué hombres son estos, y siendo tales les hablareis [...] y hagáis que ellos quieran venir a mí, porque [...] si su propósito es ese de acrecentar [...] la fe [...] no puede haber parte donde les está más aparejado para poder [...] cumplir sus deseos, que en mis conquistas [...] Y habiendo vos asentado con ellos [...] les daréis todo el aviamiento y [...] gasto para el camino en abastanza»[1]. Era la hora de la talasocracia portuguesa en Oriente.

Mascareñas eligió, sin dilación, entre los diez Maestros de París para misionar en la India a un portugués y a un español, Nicolás Bobadilla, porque le agradaban sus sermones y les urgió a partir inmediatamente; el embajador no podía esperar más en su viaje a Lisboa y quería llevarlos consigo. Pero Bobadilla se encontraba en un lamentable estado debido a unas fiebres de Malta que le aquejaban; ante la insistencia del embajador, Ignacio, que también estaba en cama, lla-

---

[1] G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, vol. I, Pamplona, 1992, pp. 710-711.

mó al navarro Francisco Javier y le dijo: «Maestro Francisco: Ya sabéis cómo por orden de Su Santidad, han de yr dos de nosotros a la India, y que havíamos elegido [...] a Maestro Bobadilla, el qual por su enfermedad, no puede yr, ni el Embaxador aguardar que sane; esta es vuestra empresa. Entonces el bendito Padre con mucha alegría y presteza respondió: "Pues, sus! Heme aquí". Y assí luego aquel día o el siguiente, remendando ciertos calçones viejos y no sé qué sotanilla, se partió»[2]. Al despedirse de Ignacio advirtió éste que debajo de la sotana vestía sólo la camisa y le dijo: «¿Así, Francisco, así?». Y ordenó que le diesen la ropa conveniente. Javier partió a caballo para Lisboa en la comitiva de Mascareñas; era el 15 de marzo de 1540. Oficialmente la Compañía todavía no estaba aprobada como tampoco estructurada su organización. Javier parte literalmente de repente, sin preparación, a conquistar un continente desconocido.

El 15 de agosto de 1549 –después de varios años de experiencia misionera en la India– desembarca Javier en Japón. Allí le había llevado una extraña concatenación de sucesos fortuitos, de esos que sobrevienen circunstancialmente, sin haberlos planeado. Se trata de hechos que no proceden de conexión estructural ni de predeterminación orgánica; al contrario, emanan de una decisión rápida *ad hoc,* de una alternativa de último momento pero que alcanza sin embargo un transcendente significado histórico. Pertenecen a la analítica existencial. El impulso circunstancial para el viaje a Japón en este momento lo debió Javier al samuray Angiro que, huyendo de la justicia por haber matado a un hombre, acudió al comerciante portugués Alvaro Vaz para que lo sacase de Japón en su nao. Como sus negocios no le permitían salir en aquellos días le dio una carta para el hidalgo Fernando de Meneses cuya embarcación estaba en Yamagawa. Allí se dirigió por la noche para no ser visto; por casualidad se encontró con Jorge Alvares, capitán de otro navío, al que por equivocación le dio la carta. Alvares lo lleva a Malaca para presentarlo a Javier y ser bautizado por «el padre santo» pero como no se encuentra allí Angiro decide volver a Japón. Cuando ya está a la vista de la costa de su patria una fuerte tormenta lo devuelve a China donde, casualmente, coincide con Alvaro Vaz que le sugiere ir de nuevo a Malaca para conocer al mejor misionero. En Malaca topa con Jorge Alvares que se apresura a presentarlo a Javier. Corre el año de 1547. «Bien parecía venir esto por Dios ordenado», comenta Angiro más tarde, ya bautizado, en carta a Ignacio de Loyola[3].

---

[2] G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 724; la cita siguiente en p. 726.

[3] J. Ruiz de Medina –en adelante RM I–, *Documentos del Japón 1547-1557,* Roma, Instituto de la Compañía de Jesús, 1990, p. 42. Para todo lo referente a san Francisco Ja-

Pero lo inesperado no termina aquí. El valenciano Cosme de Torres, capellán del virrey de Nueva España, formó parte de la expedición al Extremo Oriente organizada por Ruy López de Villalobos; vapuleados por las tormentas, vencidos y desarmados por los portugueses, los exhaustos supervivientes son obligados a volver a Castilla. Pero el piadoso Torres coincide en Amboino con Javier en 1547 y al año siguiente entra en la Compañía. El hermano Juan Fernández, jesuita cordobés, sustituye a otros dos hermanos legos que por enfermedad se ven imposibilitados de viajar a Japón. Tampoco consigue Javier convencer a ninguno de los capitanes portugueses –señores de los mares asiáticos– para que le lleven; tiene que conformarse con el junco del pirata chino Awan, apodado «el ladrón», quien después de continuos avatares, desgracias y augurios llega a las costas de Japón[4]. Por último y curiosamente, cuando el ejército misionero de Goa era virtualmente todo portugués, la pionera expedición a Japón está compuesta sólo por españoles.

Nada se produce, desde luego, en el vacío, pero intriga el que todos sean personajes alternativos, actores por impedimento de otros, sustitutos de terceros y deudores de lo imprevisible y casual, lo que no obsta para que las consecuencias de su llegada marcaran la historia de Japón durante un siglo. Javier pone por fin pie en Kagoshima, patria de Angiro, dispuesto a capitanear con su tercio hispano la conquista espiritual del país de los samuráis.

I

En contrapunto a los incidentes anteriores es imperativo señalar que Javier llevaba ya más de un año preparándose concienzudamente para su empresa nipona y que, además, había estado recabando noticias sobre aquella gente y tierra, de comerciantes portugueses que la visitaban, desde 1543. Tres años más tarde insta al capitán Jorge Alvares, cuando se disponía a partir para las playas de Japón, a que recogiera datos y le informara sobre el modo de vida e ideas de los japoneses, lo que puntualmente hizo el capitán redactando la primera descripción de Japón escrita por un europeo; Javier la lee con atención en 1547[5]. Su redactor no era ciertamente un etnógrafo pero sí una fuente de primera mano puesto que además de estar, ver, oír, ob-

---

vier véanse los cuatro vols. de G. Schurhammer: *Francisco Javier. Su vida y su tiempo* en la edición citada.

[4] *Epistolae S. Francisci Xaverii*, dos vols. editados por G. Schurhammer y J. Wicki, Roma, 1996. La cita vol. II, 5 de noviembre de 1549, de Javier a los compañeros de Goa, pp. 179 ss.

[5] Puede leerse el relato en RM I, *op. cit.*, *Informação do Japão que deu Jorge Alvares*, pp. 4-24.

servar y preguntar convivía durante meses con los nativos con los que tenía necesariamente que relacionarse. En cuanto a ciertos temas recogidos (vestidos, comidas, ceremonias, costumbres y producción) su experiencia es directa y no presenta especial dificultad, pero en cuanto a otros (modos de pensamiento, diferentes sectas y religión, por ejemplo), sólo indirectamente los puede abordar, primero por su naturaleza y después porque se lo impide la barrera de la lengua. No obstante alcanza, aunque superficialmente, algunos aspectos de la dimensión difícil como, por ejemplo, la existencia de una sola lengua en todo el territorio, el modo de justicia personal y directo, la devoción de la gente a sus deidades, pronta además a oír nuevas doctrinas y aceptar otros emblemas religiosos como las imágenes cristianas que se ponen sobre la cabeza, la variedad doctrinal de las sectas, la existencia de grandes monasterios y la sodomía de los bonzos aceptada como normal por los fieles, todo ello con carácter aproximado ciertamente, pero auténtico y posteriormente comprobado. Etnografía oblicua pero explícitamente indagada, moviéndose en una relación intensa que le fuerza a tener en cuenta al Otro.

Javier sopesa cada línea del texto, le pide aclaraciones y dialoga por días con Angiro lo que le permite construir un mapa mental *ad hoc* de los japoneses antes de conocerlos en su país personalmente. ¿Cuál es, concretamente, la configuración antropológica que escorza Javier con el material etnográfico conseguido? Afortunadamente sabemos cuáles fueron los puntos que monopolizaron su atención por la carta que escribió en enero de 1548 a los jesuitas de Roma[6]. Javier discrimina toda la información desde su posición de misionero zigzagueando siempre entre un contexto práctico –prepararse para un viaje de descubrimiento– y un discurso académico porque como la etnografía recibida es de segunda mano, no vivida, tiene que someterla a un escrutinio de evaluación pensando en su próxima aventura misionera. Tiene que validar además, ante sus superiores, su nueva andadura. ¿Qué hermenéutica hace de toda la información que ha recogido? ¿Qué lee en el texto de Alvares? ¿Qué oye en sus consultas a Angiro? Vislumbra a Japón como la tierra prometida en la que va a lograr mucho fruto porque, según lo que le dicen, su gente «es la más curiosa de quantas tierras son descubiertas» y siempre está «deseosa de saber en grande manera»; preguntan constantemente y escuchan las respuestas porque quieren conocer la verdad, todo consecuencia, piensa, de que son «gentes que se rigen sino por razón», «por ser gente de mucha razón» repite con insistencia[7]. Tanto es así que Francisco espera que con el tiempo no sólo se hará cristiana «la gente noble,

---

[6] *Epistolae I*, pp. 375-396.
[7] *Epistolae I*, pp. 390-392.

y toda otra gente de descrición» sino que con «tal gente se puede perpetuar [la fe cristiana] por ellos mismos»[8], esto es, sin necesidad de clero extranjero. Ve ya al clero indígena en pie de igualdad con el europeo.

Javier va todavía más allá: adivina un subtexto en el texto de Alvares que le llena de consuelo porque lo interpreta como una revelación externa que confirma la íntima y mística convicción que ha «sentido dentro en [su] ánima» que le impulsa a hacer este viaje[9]. Y como todavía no tiene experiencia personal ni directa de Japón sustituye imaginativamente la carencia de conocimiento con la visión que le presta la simpatía intuitiva con la que lee el subtexto por una parte, y con la positiva actitud con la que valora a los japoneses por otra, necesarias ambas tanto al misionero como al antropólogo[10]. Esta doble perspectiva empática le guiará en la percepción del detalle significativo y en la observación del comportamiento y de la costumbre nativa. Va además a recoger información de sus escrituras y libros sagrados, a introducirse en las universidades y monasterios y hasta a entrevistarse con el rey para el que lleva valiosos regalos; y una vez que conozca por experiencia inmediata el modo de vida y carácter japonés escribirá «muy largamente de todo»[11]. Con este atrayente programa y con «la mucha información» que ya tiene, se dispone el navarro a entrar en el Celeste Imperio.

Pero Japón es un país extrañamente fascinante y turbador; al poner el pie en suelo nipón se enfrenta, a pesar de su información, a lo extraño, al Otro con el que no está familiarizado y que, por lo tanto, requiere atención, intercambio, diálogo verbal e interpretación. En la India había recorrido la franja costera de Travancor, la de Pesquería y de Coromandel, tierras pobladas por gentes pobres e incultas pero colonizadas por las factorías comerciales y fortalezas portuguesas. Éste había sido el campo de la acción de Javier en su predicación dirigida principalmente a portugueses y a nativos vinculados a aquéllos, espacio en el que siempre contó con el soporte, al menos indirecto, de la fortaleza, de su capitán y de la nao bien artillada y aparejada[12]. Cierto que procura ir amparado a estas nuevas tierras por el leve manto de su condición diplomática de nuncio, pero rechaza enfáticamente cualquier pensamiento que algunos puedan acariciar sobre la conquista de Japón[13]; nada más repugnante y ajeno a su concepción misionera. No quiere lanzas ni

---

[8] *Epistolae II*, pp. 10, 148.

[9] *Epistolae II*, pp. 12 y 392.

[10] No ignoro la fuerza de la actitud contraria en ciertos momentos del trabajo de campo. El mismo Javier la dramatiza.

[11] *Epistolae II*, pp. 10-12.

[12] *Epistolae II*, p. 224, 5 de noviembre de 1549. También es cierto que prevé ya en enero de 1548 la necesidad de ir a *ethnicorum vicos*, p. 398.

[13] *Epistolae II*, pp. 356-357, 8 de abril de 1552.

espingardas ni coerción institucional ni imposición de costumbres; su pensamiento es mucho más sofisticado: quiere ganarles pacíficamente, por convencimiento libre y aquiescencia personal, quiere convencerles por la sola fuerza de la razón. El campo es ideal, virgen en su mayoría de contactos con sospechosos extraños, pues ni siquiera en las costas del Sur tienen establecidas redes comerciales permanentes los esporádicos mercaderes lusitanos. Se adentra en Japón –no lo hizo en India– con sólo la cruz en la mano y un libro de devoción en el bolsillo, algo que extremará en su intento de penetrar ilegalmente en China, a cuyas puertas llama impaciente sólo con su fe y absolutamente solo, sin la mínima conexión protectora. El mandamiento de amor del evangelio no tolera violencia. La calidad de la nación que descubre y su situación experiencial le sugieren otro método. ¿Qué diseño tiene para Japón?

Todo su programa innovador se fundamenta en numerosos e inquiridores diálogos –«preguntei-lhe muytas vezes»– con Angiro tratando de calibrar el temple y disposición de la gente japonesa; la clave la da esta corta y transcendental frase que Javier reproduce estando todavía en Malaca, camino de Japón: «nenhum homen de rezão [le dicen] lhes parecia que não podiriao deixar de ser cristãos»[14]. La apreciación hizo vibrar a Javier, maestro en teología, que se apresura a potenciar y aun a radicalizar como núcleo de su futura acción misionera el primado de la razón. A la moción de los afectos ignaciana debe acompañar la teología especulativa, el modo propio de la razón, esto es, la facultad raciocinante como principio de clasificación y explicación. La gracia, aprendió en París, no anula la naturaleza. El texto que Javier reproduce y elogia ilumina lo más profundo de su pensamiento metodológico: no ve tanto el comportamiento y modo de vida de los japoneses que describe cuanto la supremacía de la razón que cree rezuma y la vigencia de un ideal regulador de convivencia; se apresura a idear y admirar una sociedad con un sorprendente grado de orientación racional porque esa actitud mental favorecerá la recepción del evangelio.

Con este paradigma conceptual y con una disposición anímica esperanzada y optimista llega a Japón, «a estas tierras, que tanto deseábamos llegar», exclama exultante[15]. En Kagoshima, la tierra de Angiro, fue el grupito recibido «con mucho amor, asy [de] sus parientes como los que no lo eran» escribe, y continúa satisfecho haciendo notar cómo hasta las autoridades locales les dan la bienvenida: «fuimos recebidos del capitán del lugar y del alcalde de la tierra con mucho beninidad y amor»[16], más aún «todo o povo» nos acogió

---

[14] *Epistolae II*, p. 146, 22 de junio de 1549.
[15] *Idem*, 5 de noviembre de 1549, p. 185.
[16] *Idem*, pp. 186 y 199.

y agasajó, insiste en otra carta de la misma fecha a P. de Silva[17]. El pragmático Cosme de Torres lee de otra manera el ceremonial del recibimiento: «fuimos recebidos de los señores de la tierra como jente extranjera e [parecía] que esperavan algún provecho temporal de nosotros, e asi no nos fizieron mal ni bien»[18].

A los pocos días de llegar, Angiro realizó la visita protocolaria al daimyō (señor feudal; duque le llama Javier) de la región Shimazu Takahisa quien «holguó mucho con él, y le hizo mucha honra, y le preguntó muchas cosas acerca de las costumbres y valía de los portugueses». Javier no parece captar segundas intenciones en las preguntas inquiridoras del duque sobre los portugueses a las que alude de pasada pero se explaya con delectación en una escena que tuvo lugar en la recepción: Angiro «llevó consigo una imagen de nuestra Señora... y holgó a maravilla el duque [persona muy religiosa] cuando la vido, y se puso de rodillas [gesto desconocido en la época] delante de la imagen [...], y la adoró con mucho acatamiento y reverencia, y mandó a todos [...] que hiziesen lo mismo; y después mostráronla a la madre del duque, la qual se espantó en verla, mostrando mucho plazer». Obviamente Javier confunde la exquisita cortesía del momento con la adoración propiamente cristiana de una imagen, pero no puede menos de exclamar: «se nos supiéramos hablar, ya tuviéramos hecho mucho fruto»[19]. Torres, que ni siquiera menciona el incidente, se limita a decir escuentamente: «el rey de aquella tierra, después de lo aver visitado e averle dado algunas cosillas [...], nos prometió de dar embarcación para [...] Miyaco [Kyoto], adonde reside el mayor señor de toda la tierra»[20]. Ante una escena emotiva Javier da rienda a la poética de su imaginación piadosa y, en lugar de asumir una necesaria discontinuidad ontológico-religiosa entre el zen y el cristianismo, postula un gratuito pero real deslizamiento metonímico de aquél a éste, sin tener en cuenta que una persona marcadamente religiosa y doblemente comprometida como el daimyō de Satsuma se aproxima, sólo asintóticamente, a otro credo religioso. Javier se equivoca pero es auténtico. Poco después visitó personalmente al piadoso daimyō con el que habló de religión y del que consiguió licencia para predicar y hacer cristianos, además de una casa para acomodo del grupo. L. Fróis parece sugerir por su parte que el duque se mostraba generoso porque calculaba que los misioneros traerían la nao comercial portuguesa a su tierra, lo que proporcionaría pingües rentas a su pobre feudo[21].

---

[17] *Idem*, p. 228.

[18] RM I, *op. cit.*, 29 de septiembre de 1551, p. 225.

[19] *Idem*, pp. 156-157.

[20] RM I, *op. cit.*, carta del 29 de septiembre de 1551, pp. 225-226.

[21] L. Fróis, *Historia de Japam*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976, vol. I, p. 46.

Javier, Torres y Fróis muestran cómo lo fenoménico y aparentemente igual tiene varias descripciones, escenifican la contaminación emotiva y conceptual de la experiencia.

Pero Javier no sólo habla el lenguaje del alma y de la visión moral; la dureza de la nueva realidad a la que se enfrenta le fuerza a salir y zambullirse en el mundo exterior y privilegiar el potencial de la presencia. En cuanto figura inaugural no puede contar con la experiencia acumulada de misioneros anteriores actuando por aquellas tierras, tiene que generarla en el día a día y aprender de ella. Al no poder leer ni hablar se ve a sí mismo, dice textualmente, «como una estatua» muda, «forçado [...] [a] tomar médeos y disponernos a ser como ellos»[22], a estar, ver y observar, a valorar la experiencia japonesa en su riqueza intersubjetiva. También, obviamente, escucha a sus intérpretes a los que continuamente interroga y de los que se informa: «nos dicen que», reitera una y otra vez, irá a China «por la mucha disposición que me dicen todos que ay»[23], pero tanto la anticipación como el programa y la información recibida vendrán sometidas a su capacidad de observación personal y a la apreciación del gesto y del detalle, a su experiencia directa: «Tantas cousas nos dicen de Miyaco, que por verdadeiras as terey *quando* [subrayado mío] tiver experiencia dellas» escribe, y también: «Quando tuviéremos experiencia de Miyaco, *entonces* [subrayado añadido] os escribiré muy largo»; y en cuanto a las noticias que le llegan sobre las universidades que tanto desea visitar, dice categóricamente: «holgaríamos primero de las ver; se asy es, como nos dizen, *después* [subrayado añadido] que tengamos experiencia, os las escribiremos muy particularmente»[24]. Es además consciente de que tiene que estar en permanente estado de alerta porque sus apreciaciones experienciales pueden cambiar: «si la disposición de estas partes fuera tan grande como nos va pareciendo»[25], lo que implica que está dispuesto a mudar de opinión si su experiencia se lo dicta.

Leyendo sus cartas no cabe duda de que su posición experiencial le parece de una pieza, rica en matices y bien fundamentada porque, primero, la modaliza con verbos de apariencia inmediata: «según lo que tengo alcanzado», «después de vista la disposición», «Por la experientia que tienguo de Gipón» etc.[26], verbos que intensifican, por una parte, la cronotopía del encuentro al compartir comunes espacio

---

[22] *Epistolae II*, 5 de noviembre de 1549, p. 201.

[23] *Idem*, 208, 209 y carta a Juan III, 8 de abril de 1552, p. 361.

[24] *Epistolae II*, cartas a P. de Silva, pp. 228-229; a A. Gomes, pp. 224-225, ambas del 5 de noviembre de 1549.

[25] *Idem*, p. 209, carta a Goa.

[26] *Idem*, pp. 187 y 209, y carta a Ignacio 9 de abril de 1552, p. 373.

y tiempo, y que aprontan, por otra, el sello de la historicidad del momento y del lugar. Segundo: con la experiencia-presencia intencionalizada Javier inquiere, oye, ve, participa y trata de ponerse en la ladera del Otro, modo fenomenológico que le proporciona un cierto conocimiento inicial por proximidad, o mejor, por familiaridad, esto es, vivencial. Y en él, tercero, fundamenta tanto su labor pastoral futura como la de sus subordinados: «por la expiriencia que della tierra tenemos [escribe seguro] os hago saber», «Porque, tomando experiencia [...] se pode seguir muito fruito» –se puede penetrar, diría un antropólogo–, «A ysperentia vos ensinará muitas cousas», reitera una vez más, etc.[27].

Que para el navarro la experiencia sea un concepto categorial clave, además de programático, lo muestra el hecho de su insistencia en las cartas que escribe a sus misioneros: sólo los que la tienen están en posición de aconsejar a otros. Escribe a G. Rodríguez: «A Mestre Gaspar tenho mandado que vos escreva como quem tem experiencia desta terra». Más aún: ensancha el arco semántico del concepto hasta incluir algo más englobante y primario: nada menos que la experiencia de vida. Sólo las «pesoas de [...] muita esperentia» han de ser enviadas de Lisboa a Oriente; no sirven los que no la tienen pero sí –nótese– los que la atesoran «ainda que nao tenhao talento» y esto lo repite un buen número de veces en unas pocas páginas a pesar de insistir a la vez que para Japón y China necesita personas de talento. Simple y llanamente no quiere en la Compañía a sujetos carentes de experiencia: «los que despedí [de la Orden] fueron destos» dice en carta exculpatoria a Ignacio el 9 de abril de 1552[28].

Javier entiende la experiencia como un todo orgánico, como un conjunto pragmático-cognitivo e inferencial, inseparable de un misionero en aquellas extrañas tierras. No hay duda que selecciona lo que trae al foco de su percepción desde una perspectiva emotivo-mística y desde una visión en conjunto moral, pero instaura, a la vez, un universo misional, una multiplicidad de puntos de vista en oscilación interno-externa de la experiencia que negocia desde plurales ángulos. A pesar de que casi dos terceras partes de esta magna carta –la del 5 de noviembre de 1549 a Goa– las dedica a instilar las virtudes y vida interior del misionero, hecho en sí significativo pues es la primera que escribe para dar noticias de Japón, no olvida otras dimensiones materiales y económicas como cuando hace notar al P. A. Gomes[29] que si el gobernador de Goa envía un navío con mi-

---

[27] *Idem*, 186 y en cartas fechadas 6 de abril de 1552, p. 337, y 3 de abril de 1552, p. 333.

[28] Las citas anteriores: *Epistolae II*, a Gundisalvo Rodríguez, 22 de marzo de 1552, p. 324; a Simón Rodríguez, 7 de abril de 1552, pp. 346-335; a Juan III, 8 de abril.

[29] *Epistolae II*, *op. cit.*, 5 de noviembre de 1549, pp. 223-224 y 229.

sioneros a Japón «ganará mucha plata y oro» y también cuando escribe a P. da Silva[30] insinuándole que estas tierras pueden ser de «muito proveyto a El-Rey portugués». Pero hay más a subrayar en la carta: su valor epistemológico de la experiencia. La vivencia personal e inmediata del Otro y con el Otro implica necesariamente la coexistencia temporal y la cohabitación espacial y ambas favorecen la comunicación intersubjetiva por un lado, e impulsan la adaptación e incluso la integración –«a ser como ellos» ha dicho más arriba– por otro. La preparación consciente del viaje y la intencionalización de la experiencia llevadas a cabo por Javier son fuentes iniciales de conocimiento.

Una vez que ha convivido durante casi tres meses con la gente de a pie, con autoridades y bonzos, ¿qué ha visto y oído, qué realza y piensa? ¿Cómo planea su labor catequizadora? Las dos preguntas están interrelacionadas. Si cotejamos la citada relación de J. Alvares y la posterior carta de Javier a Goa podemos apreciar que éste reproduce en parte el cartón etnográfico de aquél, lo que privilegia la descripción textual sobre la vivencia javeriana. Pero el museo de temas del portugués y su impacto queda reducido, en cierta manera también, por los intereses más concretos y preocupaciones específicas del navarro. Aquél nos presenta una galería de hechos, éste una concentración en temas de hondo calado semiótico-semántico; aunque lo dicen en paralelo, la etnografía meritoria del primero se transforma en el *feeling* de lo que sucede a su vera en el segundo. Éste lee en aquél principalmente la letra religiosa pero en su trabazón cognitivo-moral. Comienza dibujando con coloreadas pinceladas el carácter de los japoneses que son gente no sólo buena sino la mejor según puede probar por experiencia. Cito sus propias palabras: «la gente que hasta aguora tenemos conversado, es la mejor que hasta aguora está descubierta»; más aún, su carácter es tal que «me parece [continúa] que entre gente infiel non se hallará otra que gane a los japanes». Su predisposición a figurarlos en cuanto pueblo razonable y maneras cultas es difícilmente mejorable. Ricos y pobres son además honrados y todos antes prefieren la honra que las riquezas, lo que prueban hasta en los enlaces matrimoniales. Como hidalgos que son portan y son diestros en armas, no juran ni juegan, son sobrios y no roban pero tampoco sufren injurias en su honra. ¿Qué prototipo cívico podía ser más atractivo para un español del siglo XVI? Esta atribución de virtudes reproduce el tipo ideal del hidalgo, nombre que aplica a los samuráis que ciertamente se regían por un código en parte similar. ¿No era él también un hidalgo? Además «mucha parte de la gente sabe ler y escribir» lo que facilitará la instrucción catequética[31].

---

[30] *Idem*, carta del 5 de noviembre de 1549, p. 229.

[31] *Epistolae II*, 5 de noviembre de 1549, carta a Goa, pp. 186-187.

Y ésta es otra de las dimensiones que interesan al universitario de la Sorbona: la cultura de la gente. «Es gente [continúa] de muy buena voluntad, muy conversábile, y deseosa de saber» y el saber, piensa, hace a las personas razonables y morales: «fuelgan de oír cosas conformes a razón; y dado que ay vicios y pecados entre ellos, quando les dan razones, mostrando que lo que ellos hazen es mal hecho, les parece bien lo que la razón defiende» porque «son obedientes a la razón»[32]. Con estas dos premisas –querer saber y razonar– teje Javier una frase tan desiderativa como real que condensa su pensamiento y dirigirá su discurso pastoral: «Huelgan mucho de oír cosas de Dios principalmente quando las entenden». Siendo esto así, concluye, «esta isla de Japón está muy despuesta para en ella se acrecentar mucho nuestra santa fe»[33]. La aprioridad de la lectura de Alvares y de las conversaciones con Angiro más la aposterioridad de sus observaciones y experiencias se suman en la configuración ilusionada que poco a poco teje de los japoneses.

Gente tan deseosa de saber no puede menos de tener universidades y colegios y una sociedad ávida de oír cosas de Dios tiene que abundar en instituciones religiosas y monasterios piensa Javier. Pregunta, se cerciora y toma notas: «Grandes cosas [escribe] nos dicen de aquella ciudad [Miyaco] [...] que ay una grande universidad de estudiantes [...] que tiene dentro cinco colegios principales [trasvasa a Kyoto el modelo parisino], y más de 200 casas de bonzos y de los otros como frailes, que llaman Gixu, y de monjas, las quales llaman Amacata. Fuera desta universidad de Miyaco ay otras cinco universidades principales [...] en cada una de las quales nos dicen que ay más de 3.500 estudiantes. Ay otra universidad [...] sè llama Bandu, que es la mayor y principal de Japán, a la qual van más studiantes que a otra ninguna [...] Dízennos tantas cosas de las grandezas destas [...] universidades [exclama satisfecho y expectante] [...] Afuera destas universidades principales nos dizen que ay otras muchas pequeñas por el reyno». Javier está impaciente, quiere visitarlas cuanto antes: «holgaríamos [...] de las ver» dice, y comenzar la labor intelectual[34].

Pero no todo es admiración; en sus encuentros iniciales con los bonzos pronto se da cuenta de algo que le deja realmente desconcertado: el «abominable pecado de los bonzos [...] con los moços que enseñan a leer y escribir». ¿Cómo es posible que gente racional y de profesión religiosa, se pregunta, cometa actos contra natura? Ante este tremendo *shock* conceptual que sufre busca, acertadamente, ra-

---

[32] *Idem*, pp. 187, 188 y 209.
[33] *Idem*, pp. 187, 190.
[34] *Idem*, pp. 207-209.

zones culturales, no personales; éste es su argumento: «De dos cosas me espanté mucho en esta tierra», una fue ver que los «bonzos [...] son ynclinados a pecados que natura aborrece, y ellos lo confiesan y no lo niegan». Es tanto el desasosiego moral y la incomprensión mental que esta constatación le produce que se vuelve a preguntar cómo es posible que precisamente entre ellos se tengan «en poco» «grandes y abominables» pecados. A la doble pregunta responde apuntando dos posibles razones: «la causa es, porque los pasados se acostumbraron a vivir en ellos [en esos pecados] de los quales los [bonzos] presentes tomaron exemplo», «y [segundo] es tan público y manifiesto a todos, assi hombres como mugeres, pequeños y grandes, que por estar en mucho costumbre, no lo estrañan ni lo tienen en aborrecimiento»[35]. Javier aporta una razón de tradición histórica remontándose al primer bonzo sodomita y otra de peso estructural actual. No era éste precisamente el enfoque dominante en la España moderna en la que las autoridades condenaban a muerte, sin paliativos, a los homosexuales. Javier acusa, como no lo había hecho hasta entonces, la perforación de su esquema tomista por la fuerza de la cultura; no se trata sólo de diferencias de costumbres y diversidad de lenguas sino de algo mucho más profundo y radical: la aceptación social de la sodomía cuestiona la concepción escolástica de la naturaleza humana. No obstante el misionero se sobrepone al pensador.

Pero hay algo más, muy pronto se da cuenta de la existencia de una potencial pero densa tensión estructural, inherente a bonzo y misionero, que presagia problemas. Plantea así la lógica de la situación: aunque los pecados de los bonzos «son manifiestos a todos», sus creencias, rol de mediador, conocimientos, ritos y modo asceta de vida hacen que la gente los tenga «en mucha veneración», acertada apreciación mereológica en la que el pensador aventaja ahora al misionero; contradicciones en la generosidad de un espíritu abierto. También a nosotros nos podrán quizá respetar y venerar, pero al predicar nosotros otro canon religioso ¿qué actitud tomarán?, se pregunta inquieto. «No será mucho [se responde], por ser ellos y nosotros tan contrarios en las opiniones de sentir de Dios y de cómo se an de salvar las gentes, ser de ellos muy perseguidos, más que de pallavras». Desde luego que no quiere guerra abierta ni enfrentamiento hostil –«nos no pretendemos diferencias con ellos»– pero tampoco puede dejar el ministerio de la palabra –«ny por su temor avemos de dexar de hablar de [...] Dios y de la salvación de las ánimas»– porque ésa es la razón de su existencia y el móvil de su presencia en Japón. «Nuestras intenciones [escribe] son declarar y manifestar la verdad, por mucho que ellos nos

---

[35] *Idem*, pp. 188, 189

contradigan, pues Dios nos obliga a que más amemos la salvación de nuestros próximos que nuestras vidas corporales»[36].

He glosado una carta en la que su autor muestra haber captado, después de unos pocos meses de estancia, algunos iconos culturales significativos a través de la densidad de ciertos momentos vividos en Japón. La apreciación de la centralidad del detalle que intencionalmente he silenciado para no alargar las citas (diversidad de costumbres según sexo y edad, descripción de clases, sectas, vicios, virtudes, bonzos, frailes, etc., que matiza en sus escritos) muestra la abundancia de pensamientos personales no importados sino debidos a la experiencia *in situ* y a su esfuerzo personal inquiridor. Pero quede claro que no pretende hacer ciencia; nada hay en sus cartas que recuerde ni remotamente a un esquema científico empírico-positivo, ni echa mano de estadísticas, mapas, cuadros, tablas, diagramas, taxonomías, cuantificadores o rigurosas hipótesis formales a comprobar o rechazar empíricamente; su praxis es receptora, consiste principalmente en estar, preguntar, ver y escuchar. Le interesa abordar un corto número de temas pero en dosis concentradas. A través de su presencia y participación escucha la voz del presente, del presente continuo con su variado tapiz de voces, colores, sonidos, gente y sucesos; quiere apropiarse de la voz del Otro. Pero tampoco mora en el simple detalle: quiere alcanzar la especificidad de los valores culturales más allá del laberinto de la interminable variedad. Esta actitud más este modo de intencionada existencia con y entre el Otro tienen el valor epistemológico que prestan la experiencia ya vivida y la que está viviendo.

La carta está escrita, efectivamente, en el presente etnográfico; su formulación no se refiere sólo a los sucesos recientemente acaecidos sino también a su experiencia actual; lo que está escribiendo lo está interpretando, compartiendo el tiempo y espacio del Otro y con el Otro. Coexiste en la dinámica escena que narra, con sus personajes, deseos, conflictos y actuaciones; escribe e interpreta lo que está viviendo en presente continuo, no se distancia loco-temporalmente para objetivar e interpretar *ab extra*. Su narrativa es continua, en permanente moción. El Otro sigue siendo el objeto de su vivencia, en plenitud en noviembre de 1549 cuando escribe esas líneas. Conoce en términos de espacio, tiempo, participación e inmediatez. En sus cartas afloran los espacios sacro-profanos de los monasterios, las peripecias de sus viajes, la incomodidad de las posadas y el bullicio de las calles como también los tiempos de las fatigas, del hambre, del

---

[36] *Idem*, pp. 204-205. Nota otra incongruencia porque se la hacen ver los japoneses, pero se atiene, con cierto rigor, a la doctrina recibida en *Epistolae II*, 29 de enero de 1552, pp. 276-277.

frío que le hiela, de la dura marcha, de los piratas, etc., escenas todas productoras de penetración significativa y de conocimiento que reducen la distancia que le separa del Otro. Pero una vez más, todo es más complejo: estas cartas potencian a la vez la presencia del yo, intensifican la afloración del *ego* que en estilo, configuración y *pattern* encuentra en el exterior reverberaciones de su propia imagen, lo que quiere decir que Javier redacta, en cierto modo determinante y real, aspectos de su autobiografía. Algo que hace también, aunque en grado diferente y de otra manera, el antropólogo.

Aunque centinela siempre en la avanzadilla y siempre dispuesto a reformular según experiencia tanto su actitud como su pensamiento, decide que ha llegado la hora de la acción misionera «pues más es obrar que hablar»[37]. ¿Qué hacer? ¿Cómo? Paso pues al segundo punto mencionado. Comienza, obviamente, por intentar aprender la lengua que, confiesa, le gusta, confiando en que si dejara de ser una estatua muda y pudiera comunicar su mensaje obtendría mucho fruto. «Mestre Francisco [...] alguma couzinha» de la lengua aprende, escribe Fróis. Para afrontar de alguna manera tal carencia redacta durante el invierno de 1549 «en [...] una declaración algún tanto larga» la creación del mundo, la encarnación de Jesucristo, los mandamientos y el juicio final que Angiro y Juan Fernández traducen al japonés: los «tiramos na limgoa de Japão e o escrevemos em letra nostra; e por ele líamos aos que se ffazião cristianos».

Podemos imaginar la dificultad[38] –y errores– de la traducción tratándose de conceptos semánticamente precisos en la filosofía tomista pero a la vez ambiguos, plurivalentes, contextuales e inseparables de hermenéutica interpretación. Dios, alma, paraíso, ángeles, gracia, pecado, fuego eterno, etc., debieron ser rebeldes a la transcripción a un universo mental ajeno, realizada además por dos intérpretes no bilingües. Éstos y otros omitidos son vocablos opacos, crípticos y enigmáticos, sin transparencia; conforman el lenguaje propio de un específico campo de investigación y de un complejo universo de creencia que registra más estados mentales que descripciones de realidad externa, vuelos en abstracción medieval marcados por el sello de la tradición filosófica occidental. Para colmo de confusión y frustración Javier se dio cuenta más tarde de que los bonzos «interpretavão o nome de Deus como eles queriao, dizendo que deus e "daiuzo" são de huma mesma cousa. Daiuzo em limgoa de Japão quer dizer "grande mentira"». Para remediar tamaña dificultad lingüística pro-

---

[37] *Idem*, en carta a Paulo, p. 218.

[38] Véase la carta del 29 de enero de 1552 en *op. cit.*, 259, donde dice que hicieron el «livro, com muito trabalho».

grama que sea imperativo aprender el idioma por los misioneros. Difícil, pero al menos tiene el consuelo de que en todo Japón se habla la misma lengua.

Como el camino es largo, nuestro personaje está decidido a abreviarlo perforando la muralla lingüística pero de una innovadora manera –congruente con su apreciación de la superior capacidad discursiva de los japoneses–: a través de la praxis comunicativa, esto es, sirviéndose de la lógica existencial implícita en la situación presentacional y humanizando el encuentro. La co-presencia, el diálogo balbuciente y la participación producen no sólo el escenario sino también un grado de interacción comunicativa, construyen el *lieu* que posibilita una cierta medida de intersubjetividad. Para lograrlo es necesario ir al Otro, a sus universidades –a sus monasterios–, centros de pensamiento y práctica religiosa, estar allí, hacer amistad, preguntar, dialogar o ponerse al menos en situación locucionaria para conseguir inicialmente un movimiento de ideas en miniatura. Y esto es lo que hace desde el principio[39].

Kagoshima abundaba a su llegada en templos y bonzos sintoístas y budistas; sobresalía entre todos el imponente conjunto Fukushoji al que pertenecía Angiro, el mayor de la secta Zen en todo Japón; estaba a un cuarto de hora del puerto y allí se dirigió Javier nada más llegar. Durante su estancia en la ciudad le atrajo como un imán[40]. Ahí están los bonzos, sus colegas religiosos con los que va a platicar; el diálogo requiere una cierta igualdad discursiva, gentes de razón, cultos –y los japoneses son los más capacitados del Extremo Oriente, nos ha dicho–, gente como él, dedicada a la vida religiosa y a su propagación. Va a donde tiene que ir, y va a dialogar porque asume que preguntando puede entenderlos y ser entendido, que aprenderá cuestionando y que penetrará en ese mundo religioso ajeno y oscuro conviviendo con ellos; la variación religiosa encajará, espera, en el interior de un gran horizonte moral panhumano. Sabe ya de la dificultad del diálogo con religiosos que tienen creencias diferentes, con retóricas y argumentos que provienen de discursos mentales extraños, pero cree también en la traducción de universos distantes por medio de intérpretes, sometido todo últimamente a evaluación racional porque el hombre se prueba por la razón. Además, las frecuentes visitas al monasterio le van a poner ante la constante presencia del Otro, con sus costumbres, ideas y creencias contrapuestas, con la alteridad en su sentido más contrastante y específico y con la necesidad de con-

---

[39] L. Fróis: *Historia* I, p. 24. *Epistolae II*, pp. 190, 201, 211, 259; carta del 29 de enero de 1552, pp. 270, 275. Véase también G. SCHURHAMMER: *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitensmission des 16. Und 17.Jahrhunders*, Tokio, 1928.

[40] Lo describe G. Schurhammer, IV, pp. 90 ss.

tar con él precisamente porque está en la otra ladera religiosa. Va a convivir con la heterogeneidad, dinámica y aún agresiva, pero en diálogo, en un plano de intersección cultural que pone en contacto dos credos antagónicos, a ser evaluados bajo la batuta de la razón que ordenará y dará sentido al encuentro. Programa que en parte recuerda al del antropólogo y que subyace a la decidida y esperanzadora actividad de Javier según lo relata Fróis: «Tinha o P. Mestre Francisco esta natureza que, sem ser convivado dos bonzos nem chamado, elle os hía buscar aos seos mosteiros; e ou lhe punha duvidas, para que lhe respondessem, ou lhas preguntaba para lhe dar a resposta; e, neste entrar e salir, tinha tanta liberdade, como se fosse pessoa propria de caza»[41]. Está realmente en su ambiente.

Él mismo describe personas, escenas y encuentros en el monasterio que por su viveza vale la pena reproducir parcialmente: «Con algunos de los más sabios hablé muchas vezes [...] principalmente con uno, a quien todos [...] tienen mucho acatamiento, asy por sus letras, vida y dinidad [...] que es de ochenta años, y se llama Ninxit[42] [...] Es entre ellos como obispo [...] En muchas pláticas que tuvimos, lo hallé dubdoso y no saberse determinar si nuestra alma es inmortal o si muere juntamente con el cuerpo [...] Es este Ninxit tanto muy amigo que es maravilha. Todos, asy legos como bonzos, huelgan mucho con nosotros, y se espantan con grande manera en ver cómo venimos de tierras tan longe [...] solamente por hablar de las cosas de Dios [...] deziendo que esto a que nos venimos a estas tierras, es cosa mandada por Dios»[43].

Javier encuentra las condiciones según su deseo y crea a la vez el espacio ideal para su misión; no sólo comunica con personalidades doctas y aprecia una religiosidad floreciente, traba además fraternal intimidad con el Otro opuesto y contrario, con el amable y espiritual anciano Ninxit, con Tokno Shunka, el monje administrador del monasterio, y con Unshu que fue su decimoséptimo abad entre otros[44], todos deseosos de conocer la nueva ley y otras noticias que de lejos les traía el bonzo extranjero. Éste llega a ser una figura habitual entre ellos; dialogan en veladas interminables aunque con intérpretes deficientes, se observan, influencian mutuamente y se miden y, mientras tanto, Javier tiene la oportunidad de observar a los monjes en su vida monástica ordinaria. En una ocasión pasa por la sala de meditación *zagen* o *za-*

---

[41] L. Fróis, I, p. 26.

[42] Ninshitsu, decimoquinto abad del monasterio, muerto en 1556, según G. Schurhammer, IV, *op. cit.*, pp. 93-94.

[43] *Epistolae* II, 5 de noviembre de 1549, pp. 189-190.

[44] L. de Almeida en carta del 25 de octubre de 1562, RM II, Roma, 1995, pp. 551 ss. y G. Schurhammer IV, pp. 95 ss.

zen y ve a los bonzos sentados con las piernas cruzadas, en meditación y respiración rítmica. A la pregunta «¿Qué hé o que fazem aquí estes religiosos?» el abad que le acompaña le responde con un humor que prueba el grado de confianza que habían alcanzado[45]. Cuando años más tarde –en 1562– Cosme de Torres envía al hermano Almeida a Kagoshima visita el monasterio donde le reciben como agua de mayo los dos monjes citados; deseaban saber «o que padre Mestre Francisco pregara» porque su mensaje lo habían estado rumiando durante años; tanto se prolonga el diálogo entre ellos que le invitan a pernoctar en el monasterio. Tan interesados estaban en oír la palabra de Dios «que me vinhao ambos a buscar a casa pera poderem mais sem estorvo ouvirem». Recordaban con emoción a Javier y seguían cotejando las dos leyes con «saber e juizo». «Seu coração era christão» asegura Fróis[46].

Los encuentros no sólo en los monasterios sino fuera también colman la medida de su expectativa; la gente, repite, es sumamente civil –«de muchas cortesías unos con otros»– y fácil en el diálogo –«de muy buena conversación», «muy conversábile y deseosa de saber»–, «la mejor gente» en suma, de todas las que ha conocido. Él, por su parte, reciproca en cortesías, regalos y amistad y se desvela por penetrar en el sistema y estructura religiosa de las grandes sectas que encuentra, como, por ejemplo, las de Shingon o Jōdo-shinshū, Ikko y Zen, y en la jerarquía interna, pero lo que realmente le interesa es la doctrina, su núcleo creencial y si tienen mandamientos y normas equivalentes a los cristianos. Hace notar repetidamente que entre sus enseñanzas nada dicen de la creación del mundo ni de la existencia del purgatorio pero sí del infierno y del paraíso; cuentan, escribe, con un número variable de mandamientos que puede llegar hasta trescientos pero que son cinco los verdaderamente necesarios, especialmente para las mujeres que tienen más difícil su salvación debido a su sexo. La fe parece más necesaria que las obras pues los bonzos les dicen a los fieles que no duden porque aunque pequen, ellos como mediadores y expiadores de pecados ajenos les sacarán del infierno. En el paraíso –aprende Javier– se come y se bebe, se viste y se calza como en este mundo terreno, y más sorprendente, se entera de que los ricos aquí abajo son más honrados y favorecidos allá arriba. Sabe de los pecados y mentiras de los bonzos y oye de una hierba que las «freyras» usan para no concebir y abortar. Y a donde no llega él pide a los recién convertidos que le lean los libros sagrados y que escriban

---

[45] «Huns estao fazendo conta de quanto tem ganhado con seos freguezes os mezes [...] passados; outros, donde poderão adquirir melhores vestidos e tratamentos [...]; outros em suas recreações [...]; e finalmente nenhum, em cousa que seja de algum momento»; pp. 26-27 de L. Fróis, I.

[46] L. de Almeida, carta del 25 de octubre en 1562 en RM II, p. 552 y L. Fróis, pp. 218-219.

sobre los dioses Xaca y Amida; y para que se conozca la doctrina en su puridad, desde dentro programa que los misioneros futuros la estudien en los monasterios con los bonzos[47].

Es obvio que todo misionero necesita conocer el *corpus* de doctrina religiosa que ha de combatir o al menos intentar transformar, pero la innovación de Javier es otra y va más allá; consiste en acercarse al Otro y entrar en su espacio desde y a través de un diálogo en el que priman como trasfondo ciertas exigencias de la experiencia y la consistencia mental, esto es, apelando al modo racional de discurso según lo aprendió en la Universidad de París. Está convencido de que una vez conocido el blanco del argumento podrá entrar, con gentes ávidas de saber y «obedientes [...] a la razón», en discusión basada en postulados racionales; en sus propias palabras: «Despois de ter verdadeira noticia do que tem eles em suas leis, buscamos rezões pera provar serem falças»[48].

¿A qué se debe que busque razones? Al hecho de que estima que por todas partes y todos los estamentos –bonzos, samuráis y pueblo– se rigen por la razón. En cuanto a los primeros, lo ha experimentado ya con sus amigos de Kagoshima, pero sigue pensando lo mismo y lo describe así años más tarde, el 29 de enero de 1552: «Estes bomzos tem grandes emgenhos [...] Ocupao-se muito em contemplar [...] Hay muitos destes que em suas contemplações achão que nom se podem salvar nas ceitas, dizemdo que todas as cousas depemdem dalgum primcipio, e porquamto non hay livro que fale neste primcipio, nem na criação das cousas, os que alcamsão este primcipio, como nem tenhão livros nem autoridade, não ho manifestão aos outros. Estos taes folgão muito de ouvir a ley de Deus». Por otra parte se dan también cuenta los bonzos de que las conversiones en masa no sólo perjudicarán sus intereses gravemente y su autoridad ante el pueblo sino que, además y muy importante, se percatan de que «a ora que fosse o nosso Deus adorado em Japão, que Japão era perdido», visión eminentemente mereológica y realista.

Con los samuráis y autoridades de Yamaguchi tuvo esta personal experiencia que valida una vez más su perspectiva metodológica: «Nesta cidade [escribe] avia muitos fidalgos e outra gente muito desejosa de saber que ley [...] pregavamos. Asy determinamos [...] de pregar por as ruas cada dia duas vezes [...] Hera muyta a gente que acudia às pregações. Heramos chamados a casas de gramdes fidalgos pera nos pregumtar que ley hera aquela [...] dizemdo-nos que, se ffose melhor que a sua deles, que a tomarião»[49]. Los samuráis no rela-

---

[47] *Epistolae II*, pp. 256, 257, 258, 264, 268-269, 270 y 275.
[48] *Idem*, p. 263.
[49] *Epistolae II*, p. 260.

tivizan la noción de racionalidad; ellos y los misioneros comparten, en principio, cree Javier, la misma plataforma argumentativa. Pero lo mismo sucede con el conjunto de la gente para satisfacción del navarro; es algo que reitera una y otra vez hasta pocos días antes de morir llamando a las puertas de China[50]. He aquí su apreciación primero en relación a todo el Japón: «A terra está muy desposta pera nella se fazer fruyto em as almas [...] Hé gente chegada a razón», «espero [...] que grande parte de Japão se hão de fazer christãos, porque hé gente de razão», «sao os japoes mais sujectos há rezão, do que nunqua jamais vy gente infiel», y en consecuencia tienen, cree, excelente disposición para la conversión, e incluso para que se establezca y perpetúe por ellos la Compañía[51].

Segundo, y en referencia a grupos particulares. Increpados los conversos por los bonzos les responden «que se eles se ffacião cristãos, hera per lhes parecer que a ley de deus hé mais chegada á rezão que as suas leis; e tambem porque viao que nós respondiamos aas perguntas que eles nos fazião, e eles não sabião respomder aas que nós lhes faziamos contra suas leis». En otra ocasión escribe eufórico de sus conversos: «E são tam curiosos» que lo quieren saber todo; y sobre los no cristianos: «Ffolgavão muito [...] os que não herão cristaos de ouvir estas cousas, por lhes perecer que esta hera a verdade, porque os japoes são homens de muyto singulares emgenhos e muito obedientes a rezão; e se deixavão de fazer christãos, hera por temor do señor da terra, e não porque nam conhecião que a lei de Deus hera verdadeira e as suas leis falças»[52]. A pesar de que le están saliendo canas por tanto esfuerzo y prédica se siente feliz: «Os trabalhos de trabalhar com gente discreta, desejosa de saber emm que ley se há de salvar, trazem consigo muito contemtamento», porque sólo aquí se va a «perpetuar la cristiandad» y la razón es, una vez más, que «gemte tão discreta [...] dessejosa de saber, obediente a rezão, e de outras muitas partes boa, nam pode ser senão que emtre eles se ffaça muito fruito»[53]. La civilidad, la bondad y la razón llevan, cree, a Dios. El optimismo racional de Javier no tiene límites; éste es el modo de acercamiento pertinente, no la espada ni la colonización.

Tal es la ponderación y el valor que da a la voz de la razón que sólo jesuitas letrados, bien preparados en lógica, en dialéctica y en retórica deben llegar a Japón; los que no lo estén deberán ejercer su

---

[50] *Idem*, carta del 25 de octubre de 1552, p. 504.

[51] *Idem*, pp. 228, 229, 265, 210-211, 214, 259 y 218.

[52] *Idem*, pp. 264, 276 y 259. Otras razones pueden leerse en las pp. 267, 269 y 270.

[53] *Idem*, pp. 278, 291 y 274. Tal es su admiración por la capacidad racional que está deseando ir a China, entre otras razones, porque los chinos son todavía más ingeniosos y agudos que los japoneses.

apostolado en Malaca, Maluco, etc., entre gentes menos civiles y menos aptas, pero en modo alguno en Japón[54]. ¿Por qué? Porque piensa que la evangelización de Japón ha de llevarse a buen puerto sólo si se razona en diálogo, si se convence con argumentos. Se da cuenta de que muchos bonzos siguen en sus creencias no porque tengan evidencia que las justifique sino porque les sirven para sus fines personales; pero su función social y consecuencias no es lo mismo que la demostración racional. Frente a ellos afirma que hay razones verdaderas y falsas, que los valores y apreciaciones sociales no deben jugar ningún rol en el plano de la justificación, que hay proposiciones que coercen y fuerzan en su generalidad a aceptar una misma perspectiva, y que hay demandas mentales tan sólidas que no son relativas a lengua, sociedad o cultura. ¿Cómo fundamenta y desarrolla el argumento base de su posición? Para encuadrarlo inicialmente es imprescindible retroceder a sus años universitarios parisinos. En aquel ambiente el pensamiento filosófico continuaba siendo arquitectónico, es decir, básico y englobante; la lógica era el instrumento para ordenar el mundo, la vida y las personas, y la dialéctica el modo retórico de argumento para dar sentido coherente a la ley natural, a las normas éticas y a la teología. El estudio de las famosas *sentencias* y las frecuentes *disputas* escolásticas coronaban la preparación práctica de los estudiantes y los convertía en maestros en el arte verbal. Veamos cómo actúa guiado por estos principios y cómo procede atento siempre a su experiencia personal del contexto.

Al provocar Javier la polémica se encuentra con lo que esperaba, con preguntas, pero en modo alguno con el torrente de interpelaciones y aclaraciones que le asaltan y que superan en mucho su expectativa. Él mismo describe esta estimulante escena: «Estando neste mosteiro [Yamaguchi] vinhao muytas pesoas a ouvir a pregação da ley de Deus [...] No cabo da pregação sempre avia desputas, que duravao muito. Continuadamente eramos acupados em responder as pregumtas, ou em pregar. Vinhão a estas pregações muitos Padres [bonzos] e freiras, fidalgos [samuráis], e outra gente muita; caje estava sempre a cassa chea, e muitas vezes no cabião nela». Y continúa resaltando el componente epistémico rebosante de anticipación por una de las partes y de deseo de conocimiento por otra: «Fforão tamtas as pregumtas que nos fizerão, que pelas respostas que lhe davamos, conhecião as leis dos samtos em que criao, serem falças, e a de Deus verdadeira». ¿Resultado? El esperado y propio de esta forma de encuentro con este particular Otro: «Perseverarão muitos dias nestas pregumtas e desputas; e depois de muytos dias passados, se

[54] *Idem*, pp. 347, 423, 473, 474 y 504.

começarão a fazer cristãos; e os primeiros que se ffizerão forão aqueles, que mays nossos inimigos se mostrarão asy nas pregacões como nas desputas»; «despois de muytas pregumtas passadas, se baptizarao quinientas pessõas»[55].

El cuadro siguiente es más realista, si cabe, que el anterior. Advierte a los futuros misioneros que cuando lleguen a Japón «an de ser muy importunados de visitas y preguntas[56] a todas las oras del dya, y de la noche, y llamados a cassas de personas principales, que no se pueden escusar. No an de tener tyempo para orar [...] ni para ningún recogymiento espiritual; no pueden decir myssa [...]; contynuamente an de ser ocupados en responder a preguntas; para rezar su ofycyo les a de faltar tyempo, y aun para comer y dormir». «São tam curiosos e emportunos em pregumtar [...] que nunqua acabao de pregumtar e de falar aos outros as cousas que lhes respondemos», dice en otra ocasión[57]. Javier se ve destinado al diálogo, cansado a veces corporalmente, pero abierto siempre al encuentro. Hasta Fróis se percató años más tarde de su disponibilidad cuando escribió: «O P. Mestre Francisco [...] gastavão o dia todo em responder as perguntas que os gentios lhe fazião». Y cuando no se las hacían las hacía él, principalmente a «bomzos [...] freiras, [y] feticeiros»[58].

Pero cuando realmente vibra la disputa en plenitud es cuando se da entre bonzos y samuráis expertos y misioneros porque entonces puede llevar lógicamente a la necesidad de elección entre alternativas y porque en estos casos se abre el espacio mental y el diálogo es cladístico, con pluralidad de direcciones y ordenamientos imprevistos. Acerquémonos con un poco de imaginación a este presente escénico: Javier explica la creación del mundo y del hombre a un grupo, narrativa que por su novedad y grandiosidad espera seduzca al auditorio, pero resulta que los oyentes se quedan «espantados» porque nunca habían oído cosa igual; ni siquiera sus libros, más aún, ni los mismos chinos de donde les viene el saber religioso, tuvieron noticia de este extraño principio. Inmediatamente le asaltan a preguntas nucleares pero en dirección inesperada: el creador de todo, inquieren, ¿es «bom ou mao»? ¿Hay «hum primcipio de todas as cousas boas e maas»? Cuando se les dice que el principio es bueno sin participación de mal, arguyen sencillamente y con coherencia y fuerza inductiva «que isto non podya ser» porque hay demonios que «sao mãos e inimigos da geração humana;... se Deus fora bom [continúan], nom

---

[55] *Idem*, pp. 263 y 266. Véase también p. 347.

[56] Uno de los que le invita a su casa es el daimyō Otomo Yoshishige, visita que resultó crucial para los jesuitas.

[57] *Idem*, pp. 288-289 y 265.

[58] *Historia* I, p. 24. La segunda: *Epistolae II*, p. 263.

criara coussas tao maas». Excelente muestra de cómo el dialogismo es antídoto del dogmatismo monológico. La dinámica interacción entre voces prosigue y a la respuesta de Javier que Dios los crió buenos pero que al hacerse malos los envió al infierno, castigo que «nam tinha fim», rearguyen certeramente diciendo que entonces «Deus nom hera misericordioso, poys tão cruel hera em castigar». Es más, continúan, «se hera verdade que Deus criara ho genero humano (como nos diziamos), que por que causa permitya que os demonios, semdo tão mãos, nos tentasem, poys Deus criara os homens pera que ho servisem (asy como nos diziamos), e que se Deus ffora bom, nom criara os homens com tamtas fraquezas e imclinações a pecados, mas os criara sem nenhum mal, e que este principio nom podia ser bom, poys ele fez ho imfferno, coussa tam maa como hé, e nom tem piedade com os que lá vão, poys pera sempre hão de estar (segumdo nos diziamos); e que, se Deus fora bom, noa dera os dez mandamentos que deu, poys herao tam defficiles per guardar». Sus leyes, concluyen con rigor lógico, eran más piadosas que las cristianas porque los bonzos, aunque estén allí los pecadores por sus pecados, los pueden sacar del fuego eterno[59].

El argumento debió quedar con frecuencia indeciso pero siempre abierto y renovable; la dinámica interacción entre preguntas y respuestas, acuerdo y desacuerdo, focalización y refocalización quebraba el monologismo, dejaba el juego libre a todos y redefinía la imagen de la alteridad, de la jerarquía y aun de la razón. La polémica era lo que más aproximaba al Otro, creaba, después de varias sesiones, duda mental en unos y confianza mutua en todos. He aquí otra escena dramática: ¿cómo es posible, interpelan, que se nos hable de la «summa bomdade de Deus» y de que es miserecordioso siendo que no se les manifestó «primeiro que nós la fosemos»? Dios simplemente no se acordó de ellos; pero no se detenían aquí pues seguían argumentando: «se hera verdade [...] que os que nom adoravão a Deus, todos hiao ao imfferno, que Deus não ouve piadade dos seus amtepassados, poys os deixou ir ao imferno, sem dar-lhes conhecimento de sy[60]». Javier no esperaba estas tan «gramdes duvidas» ni argumentos tan humanos y certeros, pero pronto sacó de su aljaba un argumento de teodicea natural y les invitó a imaginar un posible experimento ideal. Antes de que recibieran la tradición religiosa de China

---

[59] *Idem*, pp. 264-265.

[60] *Idem*, p. 266. J. Gerson (1363-1429) menciona como tema de debate muy frecuente entre la gente corriente la cuestión de por qué Dios en vez de elegir a unos cuantos pueblos para la predicación del evangelio no salvó a todos los demás, a los que condenó a largas tinieblas. Lo cita W. DILTHEY en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 57 de la 2.ª reimpresión de 1978.

les aseguró que ellos todos «sabião que matar, furtar, alevamtar falso testemunho e obrar contra os outros dez mandamentos hera mal, e tinhão remorssos da conciencia em synal do mal que fazião, porque apartar-se do mal e fazer bem estava escrito no corazão dos homens; e asy os mandamentos de Deus ho[s] sabião as gemtes sem outro nimgem lho emsinar, senão ho Criador de todas as gemtes»[61].

Para remachar el argumento y convencerles, Javier les invita a imaginar una persona que ha nacido en un monte alejado y solitario y que no ha tenido, por tanto, noticia alguna de religión; además difícilmente la puede tener porque ni siquiera sabe leer. Les sugiere a continuación que vayan a preguntarle «se matar, furtar, e fazer contra os dez mandamentos hera pecado ou não, se guarda-los hera bem ou mão». A pesar de ser un bárbaro y sin trato humano, verían claramente cómo ese tal conocía la ley de Dios. «¿Poys quem imsynou a este o bem e o mal, senao Deus que ho criou? E se nos barbaros hay este conhecimiento, que será na gemte discreta?». Doble conclusión: la ley de Dios está «escrita nos coraçoes dos homens [...] Tira-los desta duvida foy gramde ajuda pera se ffazarem cristãos»[62]. Este *Gedankenexperiment* le sirve para justificar de un golpe la ubicuidad de la razón práctica y el fundamento empírico de la eticidad, un doble núcleo irreducible y transcendente que no tolera escepticismo. Ser humano es participar en un diálogo, esto es, en un discurso moral; la todopoderosa razón –*ancilla theologiae*– elabora todo un sistema categorial que robustece los principios teológicos. El *homo rationalis* va mucho más allá de la mera satisfacción de sus instintos; comparte presunciones básicas y mínimos acuerdos morales fundamentales. Ha podido observar en acción la radical uniformidad y universalidad de la naturaleza humana en París y en Venecia, con portugueses y malabares en cuanto a razonamiento práctico, pasiones y evaluaciones básicas morales; encuentra ciertamente grados y diferencias, pero, al menos, los principios –cree– son evidentes. Los japoneses prueban, a pesar de sus notorias diferencias costumbristas, cómo el modo racional está estrechamente ligado a cualquier formulación cultural del conocimiento. Con su *Gedankenflug* ha alcanzado, juzga, un sólido fundamento para el pensamiento y la moral universales, un designador rígido de lo que todos tenemos en común; ha captado un exponente de lo que compartimos en virtud de nuestra común naturaleza humana, esto es, proposiciones de existencia pero con significado moral transcendente. Manipula el imaginario experimento elevándolo a la categoría de estabilizador del discurso, de uni-

[61] *Idem*, p. 266.
[62] *Idem*, p. 267.

versal ético-cognitivo sobre el que apoyar la idea de la unidad humana, de la panhumanidad, de un humanismo a nivel de especie en el que no cuentan ni hindúes ni jesuitas, ni romanos ni japoneses. Todos somos iguales, todos somos hijos de Dios y por eso está él allí, en misión salvífica.

Humanismo universal, ley natural, *philosophia perennis*, moral ecuménica eterna, ¿hasta qué punto, grado y nivel es realmente así y cuánto se puede ceder en el diálogo con plurales Otros, no sólo ajenos sino contrarios a la moral cristiana? La sodomía de los monjes, los abortos de las monjas y el rechazo de sus interlocutores a admitir la bondad de Dios cuando sus antepasados no pueden salir del infierno le hicieron pensar, pero su *corpus* de pensamiento tomista no se tambaleó. Él mismo describe el rechazo frontal de su doctrina al recordar una patética escena callejera; estaba predicando en una ocasión cuando algunos oyentes comienzan a hacer «zombaria» de lo que decía, los niños le tiran piedras y otros, refiere, hacen «escarneo de nos, dizendo: "Estes são osque dizem que avemos de adorar a Deus pera nos salvar, e que nunhum outro nos pode salvar senão o Criador de todas as cousas". Outros dizião: "estes são os que deffendem [prohíben] o pecado da sodomia" [...], e isto por fazer escarneo de nós»[63]. La creencia y la costumbre resisten a la razón cartesiana y la visión moral tiene mucho de tradición; son dos premisas antropológicas que conforman el dilema del misionero.

Javier lo dramatiza en su propia persona según nos cuenta Fróis: «Chegado o Padre á cidade de Facata [Hakata] [...] foi a hum mui grande mosteiro de bonzos [...]; e corria sem nenhum pejo entre elles o abominable vicio contra natura, tendo públicamente muitos meninos com os quaes cometião suas maldades. Os bonzos folgarão de ver o Padre e praticar com elle [...]; e levarão-no ao seu mayoral, que era como bispo: o qual recebendo-o alegremente, o convidou com alguma fruta. O Padre começou a altas vozes a reprende-lo e aos demais, mui ásperamente [...], de sem nenhuma vergonha cometerme tao torpe e abominable peccado [...] Os bonzos ficavão admirados desta novidade, e efficacia com que procedia nesta reprehenção sendo pessoa nunca vista, nem conhecida delles: hums se rião e outros pasmavão; e sem uzar de mais comprimento, os deixou e se foi embora»[64]. Hasta a Fróis, que certeramente ha captado la violencia cultural del escenario, le extraña el contraste entre la disposición amable de los bonzos y la bravura del ataque de Javier. Nada más antimétodo; una vez más la rigidez ideológica vence a la fronesis, el credo al

[63] *Idem*, p. 261.
[64] *Historia I*, p. 30.

sentido común, la ira sagrada a la *recta ratio*. Su radioactividad interior y fogoso celo contraproductivo se convierten en su propio enemigo. Referencia a tener en cuenta hoy.

Y esto es tanto más extraño cuanto que ha ideado y practicado un excelente método para el encuentro con el Otro, con el más antitético Otro, con el bonzo. En efecto: la disputa va con la co-presencia efectiva, tiene en cuenta al Otro, a sus reacciones y formas de pensar; establece un eje de horizontalidad y un puente semántico con la alteridad y, en cuanto que se da en el umbral cultural, favorece la penetración y posibilita la unión de antítesis. El encuentro javeriano crea espacios para hacer aflorar otros credos y proporciona estructuras de aprehensión. Los resultados prueban la bondad del método: no sólo cosecha un buen número de conversos de a pie sino de bonzos también. La polémica llevó, desde luego, a envites –«disputas» las llama Javier– y a inteligibilidad mutua dudosa como no podía ser menos dada la lógica de la situación, pero su función testimonial creó también horizonte comunal. No refutan tan fácilmente al Otro como creían en exceso e ingenuamente los tres misioneros, pero reeducó el espíritu de los interlocutores.

El encontronazo en Hakata con los acogedores bonzos del templo Hakozaki y el fallido viaje a la corte de Miyako hicieron pensar a Javier. Además de la discusión callejera creyó prudente adoptar otro método de acercamiento, adecuado a su persona –era nuncio apostólico–, y en consonancia con la elaborada etiqueta propia de los japoneses. En decisión certera y rápida[65] cambió el modo de presentación personal ante autoridades y samuráis y dramatizó ceremonialmente su jerarquía, hecho que no sólo realzó su rango y dignidad sino que creó una morada estamental digna y consolidó a la vez un rol aceptable para los misioneros. Veámoslo. Vestido de seda y con acompañamiento se presentó como embajador ante Ouchi Yoshitaka, el daimyō de Yamaguchi; iba avalado por las cartas credenciales del gobernador y del obispo de Goa y precedido de un conjunto de selectos regalos que con anticipación había traído consigo[66]. El protagonista es escueto en la descripción de la visita pero Valignano apunta así el *rationale* de la embajada: «Y como halló por experiencia que el yr tan mal vestido y roto y tratándose con tanto menosprecio no solamente no ayudava, mas impedía lo que en Japón pretendía hacer a gloria de Dios, porque, puestos los japoneses en tantas ceremonias y aparatos exteriores, como ellos acostumbran, no tenían conocimiento de humilidad [...], determinó de se vestir y tratar de otra manera de allí adelante [...]; y así [...]

---

[65] «Determinou o Padre» escribe acertadamente Torres, RM I, p. 211.

[66] *Epistolae II*, pp. 118, 124 y 467.

llevando consigo dos o tres moços, tornaron luego, con las cartas del Visorrey y del Obispo y con los presentes [...] y las presentó [...] a el rey»[67]. Fróis enumera los presentes: «hum relogio de horas de grande artificio, huma espingarda rica de pederneira de tres canos, borcado, vidrios cristalinos mui formosos, espelhos, óculos [anteojos] [...] E como o prezente era todo de couzas nunca vistas naquellas partes, mostrou el-rey ficar delle muito satisfeito»[68]. Al ver Yoshitaka que «eran hombres de más estima de lo que hasta entonces los tenían», continúa Valignano, los trató «con más respeto que primero» y les dio un monasterio como residencia y licencia para predicar. «Con lo cual [termina Valignano] começaron a tener en aquella tierra algún más crédito». Javier añade un detalle interesante: el daimyō hizo poner pasquines por las calles autorizando a que, oída la ley de Dios, «os que a quissiesem tomar, a tomassem». No se obligaba a nadie[69].

Este cambio de actitud, esta adaptación al Otro no fue algo pasajero en Javier; no sabemos hasta dónde hubiera llegado de haberse quedado en Japón pero tenemos, al menos, un testimonio elocuente en una carta que el jesuita Vilela escribió pocos meses después de la muerte del P. Torres al General en la que castigando el método de actuación del P. Cabral alaba el de Torres: «há terra, em que mais seja neseçario conformar com os costumes de jente, hé Japam. E así dizia ho Padre Cosme de Torres, que huma das cousas, que lhe encomendou P. Mestre Francisco fora esta: Não sendo cousa que fose ofensa do Señor, parese, que seria de muito proveito não mudar nada, que despois de mudado se ver não ser tanto serviço do Señor do que era d'antes. Esto disse asi no vistir, comer, e semelhantes cousas, que de si não sao nada, e mudadas dão materia de scandalo»[70].

Éstas fueron las muchas luces y algunas sombras de Javier, icono bivalente del triunfo de la imaginación mística sobre la praxis y de la innovación sobre la rutina, raro emblema dual de la abnegación en pro del Otro y ocasional gesto sombrío de rigidez. Divino y humano. Cuando a mediados de noviembre de 1551 salió de Japón, donde había permanecido por dos años y medio, dejó al cargo de la incipiente y prometedora misión al P. Cosme de Torres y al hermano cordobés Juan Fernández de Oviedo. ¿Quiénes eran? ¿Qué hicieron? ¿Cómo?

---

[67] A. VALIGNANO en *Del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, edic. de J. Wicki, Roma, 1944, pp. 176-177. Y en *Del principio y progreso de la Religión cristiana en Japón*, 1601, manuscrito en la British Library, *Additional MSS 9857*, folio 11 dice que lleva regalos para «mejor entrada».

[68] Fróis I, 39-40. Sobre la formalidad requerida puede verse J. RODRÍGUES TÇUZU, *Historia da Igreja do Japao*, cap. 21. Para todo lo referente a esta obra véase M. COOPER (ed.), *Joao Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*, London, 2001.

[69] *Epistolae II*, pp. 262-263.

[70] Schurhammer, *op. cit.*, IV, p. 308.

CAPÍTULO II

COSME DE TORRES O EL DIÁLOGO

Cosme de Torres nació en Valencia en 1510, se ordenó de sacerdote en 1538 y salió de Sevilla en marzo de 1538 rumbo a México donde fue capellán del virrey. Inquieto, y andariego[71] entra como capellán en la flota de Ruy López de Villalobos que parte en 1542 a explorar el Pacífico. En Amboino, y estamos ya en 1547, conoce a Javier y entra en la Compañía al año siguiente en Goa. Sereno ya en espíritu es seleccionado para la aventura japonesa, gesta inicial netamente hispana pues acompaña a un navarro y al cordobés Juan Fernández. Al arribar a tierra nipona Javier tiene 44 años, Cosme 39 y Juan 23, arco de vida que les permite soñar. Como había adoctrinado a Angiro en Goa disponía de una ventana abierta para vislumbrar el misterioso y fascinante Japón. Lo necesitaba, pues debido a las continuas andanzas de Javier, al que acompaña Juan, quedó solo frente al Otro muy Otro, lo que le espoleó para observar a los nativos los que, a pesar de sus defectos, nos dice en 1551[72], se gobiernan por razón y se distinguen por la discreción y la cortesía. Todo acercamiento al Otro era necesario pues Javier partió de Japón el 22 de noviembre de 1551 dejándole como superior de la cristiandad, posición que ocupó hasta su muerte en 1570.

Sus contemporáneos se muestran unánimes en señalar sus virtudes: lo ven como muy humilde y compasivo, con experiencia de vida y de hombres, pero severo consigo mismo[73]. Corpulento y con frecuentes

---

[71] Así se ve en la carta que desde Goa escribe a Ignacio de Loyola en 1549, RM II, pp. 94-101.

[72] 29 de septiembre, en RM I, pp. 207 ss.

[73] Fróis II, p. 68. J. F. SCHÜTTE, *Monumenta Historica Japoniae* I, Roma, 1975, pp. 35, 40-41.

dolores de estómago, practicó el sacrificio personal y la pobreza evangélica con rigor. Por otra parte, en la cuaresma de 1557, y valga como muestra, se disciplinaban los neófitos japoneses, a la noche en la iglesia, de forma «tão cruel, que o P. Cosme de Torres mandava às vezes acabar antes o Miserere»[74]. Además, «mui asentado na virtude[75]», «huomo [...] de grande habilidade»[76] llegó a ser no sólo el «mais antiguo» sino el más «experimentado na terra»[77] y en cuanto a los años iniciales de la misión, su tenaz y eficaz organizador. La recepción que le tributaban los cristianos japoneses cuando los visitaba prueba la estima en que le tenían[78]. A su muerte en Shiki el 2 de octubre de 1570 en una «pobre cazinha de palha» había unos 30.000 cristianos en Japón[79].

Y sin embargo su figura ha quedado excesivamente diluida por encontrarse entre dos excepcionales luminarias: entre Javier y A. Valignano. Nuestro valenciano reclama una biografía –le hubiera horrorizado la idea– que lo ponga en su lugar. No es esta mi intención: pretendo algo más antropológico y concreto: observar una vida en acción en tanto en cuanto trata de enfrentarse a su nueva y difícil situación cultural, en un país tan sofisticado y diferente como feudal y agresivo, con incitante religiosidad compleja y con cánones de pensamiento rigurosamente elaborados pero difíciles de penetrar. Se pone en acción, observa, dirige el timón y obra en consecuencia. Pero para percatarnos de ello tenemos que acercarnos cautelosamente, en silencio, a sus escritos –muchos perdidos– y escrutar cuidadosamente su trayectoria porque pasó de puntillas por la historia.[80]. Pero no sin darse cuenta de algo muy importante: tuvo claro desde el principio que tenía que adaptarse y dialogar.

Acostumbraba a decir Torres que poco podría hacer en Japón sin el hermano Juan, su voz y brazo derecho[81]. Juan Fernández de Oviedo nació en Córdoba en 1526; negociante rico en Lisboa fue captado por la Compañía en la que entró en mayo de 1547. En septiembre de 1548 lo encontramos ya en Goa haciendo de ropero y enfermero. Javier, al ver sus cualidades, quiso que se ordenara de sacerdote pero se

---

[74] Fróis I, pp. 109, 293, 201-202.

[75] En opinión de F. Cabral, carta de 25 de noviembre de 1559, en RM II, p. 250.

[76] Lo dice N. Lancilotto, que lo trató de cerca, en carta de 27 de enero de1550, RM I, p. 191.

[77] Fróis I, p. 64.

[78] Léase, por ejemplo, la carta de Juan Fernández del 17 de abril de 1563 en las pp. 138 ss. de las *Cartas de Alcalá*, Alcalá de Henares, 1575.

[79] Fróis II, p. 329. Véase también D. PACHECO, *El hombre que forjó Nagasaki. Vida del P. Cosme de Torres S.J.*, Madrid, 1973, interesante obra en la que atribuye al saber hacer y tacto de Torres la fundación del puerto y ciudad de Nagasaki.

[80] Las cartas que quedan han sido publicadas en las colecciones conocidas. Son el mejor exponente de su manera de pensar sobre sí mismo.

[81] M. N. Barreto, 15 de enero de 1560, en RM II, p. 260.

resistió; quedó en la orden como hermano coadjutor. Capaz observador del Otro y hábil lingüista, estudia japonés con Angiro durante el viaje lo que le convierte, después de cierto tiempo y mucha práctica, en excelente intérprete de la misión. A él se deben la primera gramática japonesa y el primer vocabulario que, desgraciadamente, se han perdido.

Hidalgo, fino observador de maneras ajenas y respetuoso con puntillosas ceremonias locales sufría al ver la intemperancia de Javier en el trato a bonzos y señores; es posible que al interpretarlo suavizara las expresiones del navarro. Barreto refiere cómo Juan le confesó que ante las severas reprensiones de Javier «temblava de miedo según la libertad con que [Javier] se havía con todos los señores»; creyó que iba a «morir por la fee». «Al rey [Ouchi Yoshitaka] de Amanguchi [Yamaguchi] reprendió [Javier] del pecado enorme con tanta vehemencia que estuvo en mucho peligro. Hablávanle [a Javier] algunos señores de Japón por tu en su mesma lengua, y él mandava a Joan Fernández que de la misma manera les hablasse. Y el hermano, temblando y sperando el cuchillo, obedecía». Tenía, confirma, «experiencia de la tierra» y obviamente de la lengua[82]. Valignano, parco en epítetos, describe a Fernández «como hombre que sabía la lengua y las costumbres»[83], conocimiento doble que, sabemos en antropología, lleva y proviene de la adaptación. Aires Sánchez lo ve como imprescindible por la misma razón: «Porque como elhe sea dos que mais entendem dos costumes e das cousas desta terra, sempre hée necesaria a sua ajuda e conselho»[84]. Era el puente entre dos culturas.

F. Cabral lo confirma: «e tão exercitado na lingoa de Japam que [...] falla muito milhor que muitos dos naturais, e gostao muito das doutrinas que na linguoa lhes faz»[85]. Su modo de hablar debió de tener un cierto *charme* para los japoneses, según escribe Barreto: Juan «hé o principal em evangelizar [...] em o Japão, porque, [...] achao-lhe os Japoes huma graça que eles chaman *muxaree* [finura de hidalgo] na lingua, gustão muito de o ouvir. Prega-lhes com eficacia e com todos os geitos e ceremonias que tem os japões»[86]. Fernández no sólo penetra en la gramática de la lengua sino hasta en su modo expresivo. Más todavía: «hé mais corrente na língoa de Japam que na sua propia lingoagem»[87]. Hasta tal punto se había aculturado; era la llave para entrar en el mundo cultural japonés. Torres ordenó que los jesuitas hablaran ordinariamente en japonés «para com o exercicio se ir na lingua fazendo

---

[82] Carta 8 de enero de 1558, RM II, p. 98.
[83] *Del principio...*, *op. cit.*, fol. 43v.
[84] 11 de octubre de 1562, RM II, p. 523.
[85] 25 de noviembre de 1559, RM II, p. 250.
[86] 15 de enero de 1560, RM II, p. 260.
[87] B. Gago, 23 de septiembre de 1555, RM I, p. 548.

mais expedito» y Juan «tanto o pé da letra guardaba esta regra, que nem com os Padres o Irmãos novos que vinhão de India, nem quando levava algum recado ao capitao-mor [...] lhe havia de responder nem fallar senao en japão»[88]. Murió en Hirado en 1567; expiró invocando en japonés a Jesús y María; paradigma de aculturación en intensidad. Torres y Fernández vieron la necesidad de la adaptación personal al Otro y abanderaron con resolución la continuación del proceso.

I

Al salir de Japón en noviembre de 1551 Javier deja la dirección de la pequeña comunidad cristiana a Torres, más sosegado por temperamento y más pragmático para renovar el iniciado camino de aculturación al modo de vida y de pensamiento japonés. En una situación estructuralmente tan compleja e intelectualmente tan distante no podía menos de cometer errores involuntarios y equivocaciones como cuando con el hermano Almeida fundó el primer hospital para pobres en Japón, hecho impropio en los religiosos según la mentalidad de bonzos y personas importantes de la tierra[89], pero la necesidad por un lado, y la visión clara de su ministerio por otro, le instaron a continuar con el impulso inicial pero de una manera prudente conforme fuera conociendo la «disposición de la tierra». Seguía el principio general recomendado por Javier que Bartoli resume así: «racordavano [en la consulta de Usuki de 1580] un detto del P. Cosimo Torres [...] che S. Francesco Saverio caldamente raccomandava, che, in quanto far si può [...] ci conformassimo co' Giappone»[90]. Cosme no viste seda como sus homólogos los bonzos pero comienza, para dar ejemplo, con la adaptación en su propio cuerpo: come y duerme como bonzo. Barreto lo dice claro: Torres nunca come «carne nem peixe fresquo, nem pão, nem vino, nem azeite, nem cousa de leite nem outro mentimento de substantia, senão arroz mal concertado, herbas et similia». Y cuando le recomendaba moderación debido a «sua door de estomago» respondía «ser necesario así naquella terra pera nao desedificarem», aunque también se daba cuenta de lo difícil que era «a qualquer portugues, comer, vestir e dormir como os japoes»[91]. No obstante creía que esta penitencia corporal era necesaria para familiarizarse con el nuevo medio y prepararse para ulteriores adecuaciones; así ya en 1552, cuando llegan refuerzos a la misión japonesa, «el P. Cosme [...] fue instruyendo a los [...] que eran venidos [...]

---

[88] Fróis II, p. 218. La cita siguiente en p. 215.
[89] Valignano: *Del principio...*, fol. 52v.
[90] *Oppere del Padre Daniello Bartoli*, vol X *Del Giappone*, Libro I, Torino 1825, p. 166.
[91] Carta del 15 de enero de 1560, en RM II, p. 259.

del modo que avian de tener ansi en las cortesías como en las suas cosas para tratar co prouecho co los Japones»[92].

El problema, nada simple teniendo en cuenta que él había entrado recientemente en la Compañía sin tener conocimiento directo de los fundadores ni del espíritu de la orden, le preocupa por su urgencia. Hay que japonizar, sin duda; tiene que amoldarse a cada nueva situación que se le presenta, desde luego, pero ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿en qué grado?, ¿sólo en lo material o también en lo espiritual? Torres escucha su voz interior, la de persona pragmática y prudente que le dicta lo que debe hacer en particulares circunstancias; pero hay otra voz exterior que también debe escuchar: la de la Orden, con sus reglas y normas, voz distante romana, que no sabe de circunstancias *hic et nunc*. Se encuentra atrapado entre dos alternativas, ambas válidas pero de difícil conjunción; si escucha su voz se convierte en autolegislador por una parte, y súbdito sometido a su propia norma interior por otra, y si escucha la jesuítica institucionalizada, aplicable a todos los pueblos y culturas, trunca excesivamente las posibilidades misionales locales. ¿Qué hacer? Ante la duda Torres opta por consultar a Ignacio en cuanto general de la Compañía. En una carta de noviembre de 1557 escribe humilde: «Suplico a V. P. que nos mande algunas reglas de qué manera nos avemos de aver entre esta a jemtilidad fuera de nuestra ley y costumbres»[93].

Sopesa también su posición de superior en relación a las autoridades locales con las que tiene que contar; éstas, a su vez, se dirigen a él como cabeza de la misión. Los textos filtran, a veces, no sólo la relación interactiva entre ambas sino también la capacidad de Torres para escuchar ecos y su sensibilidad para captar el *feeling* de lo que sucede. Cuenta Almeida que una vez, en 1563, «pareseo bem ao padre [Torres] mandar-me [...] a Bungo [...] pera que convidase a el-rey de Bungo a jantar. Porque tem de custume, por huma sua festa que vem em Setembro, vir a casa com alguns senhores dos principais, omde o padre acustuma dar-lhes de comer». Como no quería faltar «o padre [Torres] com esta obrigação» le suplicó que no «deixasse de hir a folgar a casa». Llegado el día Torres recibe al daimyō Sumitada y a los nobles de su séquito teniendo «a casa ornada como convinha. Despois de asentados á mesa forão servidos di iguarias [manjares delicados] *à sua maneira he à nosa* [subrayo], temdo no comer músicas de viola d'arquo [introducida por Aires Sanches] que tangerão [meninos christãos japoneses vestidos de branco] por quatro vezes, que bem se poderão tanger diate de hum principe christão»[94].

---

[92] Valignano: *Del principio...*, 43v.

[93] En RM I, p. 739.

[94] Carta del 25 de octubre de 1562, RM II, pp. 567-569.

Fróis[95] destaca que Omura Sumitada había enviado a Torres «hum prezente ao modo japónico», que le ofrecieron un «jantar a nosso uzo o melhor que foi possivel», servido por portugueses y que al día siguiente fueron el padre y los portugueses a darle las gracias por el honor dispensado y termina: «este hé o costume recebido em todo Japão». Fróis revela, en realidad, algo más porque terminado el festejo Torres le dijo al daimyō «que se consolava com sua vinda por muitas cauzas, e que hum das mais principaes era manifestar-lhe a ley que pregavamos [...] assim lhe convida a elle a buscar a melhor ley para plantá-lha em [...] seos vassalos, [...] semente da paz e da vida eterna». Torres da certeramente en el blanco. Se posiciona como requiere la circunstancia, adapta su mensaje a la persona y dirige su retórica argumentativa al rol *princeps* de su invitado: presenta su doctrina como promotora de la paz de su reino. El efecto es instantáneo: Sumitada pide «ouvir pregação» lo que puntualmente hace Juan Fernández bajo una imagen de nuestra Señora de Gracia «que o tono [daimyō] folgo muito de ver».

Este ágape a alto nivel es todo un cartón histórico que requiere un comentario. Aunque la cualidad de la relación parece asimétrica –Sumitada era la primera autoridad de Omura– las dos partes estaban interesadas en mantenerla y potenciarla aunque por razones diferentes: Torres para poder misionar en libertad; el daimyō para consolidar los beneficios del comercio que traían las naos portuguesas. En un espacio japonés, pero en un enclave ibérico, tiene lugar un encuentro intercultural significativo. Nada más certero que un espacio ambiguo y plural para convertirlo en punto de contacto en el que potenciar, a la vez, los distintivos iconos culturales –platos nuestros y de ellos–, consumirlos indistintamente y asumir, hasta por ingestión, la cultura ajena. En el engalanado refectorio jesuita se representa tanto el momento de definición y afirmación de dos culturas en contacto como la conjunción y síntesis ideal de las mismas. Más concretamente: la extranjería de manjares, la estridencia de la música en oídos no acostumbrados, lo insólito de la pintura de la Virgen y lo inescrutable de la cuestionable teología, esto es, el *shock* cultural ante lo ajeno e impenetrable, incitan a una elite a curiosear en la alteridad e inspección del Otro, pero promueven, a la vez, un movimiento supracultural de acercamiento humano. Además de una microgeografía liminal para catar viandas exóticas, Torres ha sabido crear un espacio espiritual en el que se degustan dos modos culturales y en el que se escenifica algo más crucial: un banquete de ideas.

---

[95] *Historia I*, pp. 277-278.

El versátil Torres tuvo que hacerse cargo, en varias ocasiones, del hospital, en su dimensión médica[96]. Pero ya desde 1558 había tenido que hacer frente al problema[97], y para hacerlo adecuadamente no dudó en aprender sobre «ingentos [ungüentos] e cauterios» extraídos de libros chinos: «Tomou então o padre [Torres] o exercitio destas meizinhas, as quais são da China, e estas dos livros dous chins as aprenden». Efectivamente, dos chinos cristianos residentes en Funai pasan la información de sus libros de medicina a Torres. Más pertinente todavía: Torres, de espíritu y criterio amplio, no tuvo inconveniente alguno en admitir en la Compañía al judío converso Almeida, comerciante y diplomado en cirugía en Lisboa, en la primavera de 1556. Este mismo año da un paso más al entreabrir la puerta a la japonización de la Compañía: admite en ella a Lorenzo Ryosai, japonés de Hirado, trovador itinerante semiciego, que al son de su *biwa* –laúd– canta pasajes bíblicos y fragmentos catequéticos.

Mayor hibridación cultural se propone al abrir escuelas ya en 1551 en las que los niños japoneses convivan con los misioneros. Estos *meninos,* más tarde llamados *dojuku* o *dogicos,* son pronto bilingües, catequizan a sus padres y con el tiempo actúan como intérpretes y predicadores en las comunidades cristianas[98]. Entre sus maestros los hay japoneses como Senshu Paulo, calígrafo del daimyō de Hirado. Su visión de futuro fue certera: unos años más tarde el número de estos japoneses llegaba a cien –algunos fueron recibidos como hermanos en la Compañía–, imprescindibles en la predicación en su propia lengua y en las continuas discusiones con los bonzos. Para completar su educación Torres envió a tres de estos muchachos al Colegio de San Pablo en Goa, capital de la cristiandad asiática. Estas escuelas reproducen –nótese– las *teragoya* de los monasterios budistas; los misioneros se aproximan, en su viaje de descubrimiento y apropiación, a los bonzos a los que observan con atención y copian en su vestuario.

Torres decide en 1559 ensanchar el radio de acción y «ter experiencia da cabeça desta terra, adonde estão seus letrados e lhe manão suas seitas»; para ello envía al padre portugués G. Vilela quien se prepara concienzudamente para el peligroso viaje y su difícil misión. «A maneira como vou direi [escribe] [...] spirante Domino [por inspira-

---

[96] Juan Fernández, 8 de octubre de 1561 en RM II, p. 440.

[97] 1 de noviembre de 1559, en RM II, 185-186. En una reveladora carta de 1561 a su provincial y superior Quadros escribe con mano segura y mente abierta al Otro: «determino de me ayudar de los japones que aquí tenemos y a quien Dios nuestro Señor más se comunica», 8 de octubre, RM II, pp. 458-459.

[98] J. Ruiz de Medina, *The Role of Children in the Early Japanese Church,* pp. 57-98, publicado por The Renaissance Institute, Sophia University (cito por separata).

ción divina]. Primeiramente, porque não fosse estranhado dos cobos [bonzos jóvenes], conforme ão como andão seus bonzos nesta terra rapei toda a cabeça e barba, vestindo seus vestidos, calçado e todos os mais aparatos de bonzo». Fróis da testimonio de la práctica que este padre tenía en oír los sermones de los bonzos para «ver a maneira com que procedem em suas pregações». Para ello tomó «alguas lições pera milhor proceder co os Christaos em as pregações, conforme a seu gosto, et lingoa»[99]. Vilela bonzoniza: en su camino a Miyako y en su sermonear por las calles y plazas de la capital del reino aparece como un bonzo que predica una nueva doctrina. Otro detalle revelador por casual, Almeida dice de paso en una larga carta que envía a Europa: «A maneira com que amdo por esta terra he converso com estes senhores hé a maneira dos seus bonzos: com a cabeça e barba rapada, o que aveis de fezer todas as vezes que his falar a hum señor [...] O vestido hé como roupoes, alguma cousa mais curtos, tirando [...] as mangas largas e muito curtas [largas y anchas]»[100]. Así, comenta, le respetan más. Curiosamente, años más tarde, en 1568, el provincial A. de Quadros que residía en Goa y vigilaba preocupado estas innovaciones, envió al padre Cabral a Japón con orden expresa de suprimir el vestido a modo japonés y volver al uso de la sotana; no obstante, diez años más tarde adoptan M. Ruggieri y M. Ricci el vestido de letrados chinos[101].

El superior se da cuenta de que la adaptación requiere algo más y más radical que copiar el vestido y el rapado de cabeza: es cuestión de actitud vital y de previsión mental. Por eso escribe a Goa ya en 1551: «Os que quaa ouverem de vir [...] hão de ser os padres mui prudentes pera *se saber acomodar* [subrayo] com a gente da terra, a qual cousa hé mui dificultosa». No puede venir cualquiera, piensa, a tratar con estas gentes tan extrañamente diferentes; es mejor que no vengan. Tienen que mentalizarse antes, con tiempo, los que deseen formar parte de esta avanzadilla y, además, ser hombres de ciencia. Razona así en otra carta: «Por dos solas causas, hablando humanamente, los japones se pueden dexar de fazer cristianos: o por no venir padres, o, viniendo, ser onbres de pocas letras e poco espirimentados»[102]. A gente de razón hay que convencer por la razón. A tal extremo llega al valorar la capacidad de raciocinio de los japoneses que se aventura a creer que, debido a su excelencia reflexiva, Dios les ha privilegiado enviando misioneros para que se salven. Lo dice en una carta a los jesuitas de Europa:

---

[99] Carta del 1 de septiembre de 1559, en RM II, pp. 148,149. Cartas, *Évora I*, p. 184, 27 de abril de 1563.

[100] 25 de octubre de 1562, en RM II, p. 565.

[101] J. RUIZ DE MEDINA, *Interacción cultural en Oriente 30 años de Mateo Ricci*, p. 139, en el libro *O século cristão do Japão*, Lisboa, 1994.

[102] RM I, pp. 217 y 229.

«Digo-lhes [...] que em todo descuberto me parese que não ay gente de milhor emtendimento nem mais maviosos do que são japoes, e por iso lhes quis fazer noso Señor tamaña merce de lhes mandar sua santa lei com que se podesem salvar»[103].

Para coordinar estrategias en el modo de proceder reúne en consulta a padres y hermanos: «El padre Gaspar Vilela (el qual ordene q viniesse de Miyaco este mes de Mayo passado, pa concordarnos todos en una manera de proceder)» escribe de pasada en 1566[104]. La realidad se había impuesto desde mucho antes; convenía lograr una síntesis homogénea de actuación sobre todo teniendo en cuenta los dilemas de carácter canónico-moral que se presentaban en relación a bautismos[105] y matrimonios en la nueva cristiandad. En cuanto a los últimos la carta de octubre de 1565 es importante, pero más todavía el tenor de la misma porque revela a un novel, pero obediente miembro de la Compañía, que razonablemente duda al tener que encararse a problemas extraños, inéditos en el viejo mundo. Escribe a Laínez: «Hos padres que nestas partes de Japão residimos, os huns por velhos e pouco saber, os outros por moços e pouca experiência, temos necesidade que V. Paternidade nos proveja de algum Padre docto e virtuoso [...] *segundo a terra tem necesidade* [subrayo] [...] os Japões tem por custume casar-se de irmãos por diante– por iso folgaria que V. Paternidade me mande dezer o que farei com os que se fazem christãos, que gardão os mesmos custumes. Também os casamentos entre os Japões, parece que não se obrigão interiormente, porque por pequena cousa [...] se apartão e casam-se com outras, e asi diz o marido que não estara mais com sua molher que emquanto lhe agradar, nem a molher com o marido. Também queria que V. Paternidade nos mandase dezer, se averá entre elles matrimónio ou não, e se não ouver entre elles matrimónio, como nos averemos, quando se faz hum dos que estão juntos christão e outro não se quer fazer. Também ay alguns que por algumas ocasiões se apartão [...] da Ygreja e adorão pagodes, e despois, arrepentidos, querem tornar hà congregacão não tendo capacidade pera se confesar, como me averei em torna-llos a receber hà Ygreja?». Se le «ofrecem [...] muitas ousas» más para preguntar pero espera que el provincial se encargará de ellas; por su parte lo que anhela es «cumprir com minha conciencia»[106].

Esta carta dirigida al prepósito general muestra una vez más la constante preocupación de Torres por deseuropeizar la evangeliza-

---

[103] RM II, 25 de octubre de 1562, p. 543.

[104] 24 de octubre, en *Cartas* de la ed. de Alcalá, 1575, p. 240.

[105] Almeida, 25 de octubre de 1562, RM II, p. 556.

[106] *Monumenta Historica Japoniae I*, ed. por J. F. Schütte, pp. 69-70, carta del 20 de octubre de 1565. Sobre el problema en este periodo escribe J. López Gay en *El matrimonio de los japoneses*, Roma, 1964.

ción de Japón: quiere misioneros conscientes de lo que requiere la tierra, prontos a transformar su propia identidad, a enculturarse y participar en el modo de vida local, a saber y querer empatizar, en una palabra. Pero Torres va en esta carta mucho más allá y, preguntando algo muy concreto, apunta a cuestiones de fondo: ¿qué debe hacer cuando se encuentra no sólo con fáciles y rápidos divorcios sino con matrimonios consanguíneos, y con una concepción del matrimonio en la que la estabilidad no es parte esencial de su definición?; y algo más radical: ¿se trata, o no, de verdaderos matrimonios? Si lo son ¿qué hacer cuando una parte es cristiana y no la otra? Y si uno apostata –¿apostata realmente?– participando en piadosos ritos tradicionales y pide después reconciliación ¿se le puede absolver?, ¿es lícito el zigzag entre dos credos? Sólo la duda en la posibilidad real de las dos alternativas es excepcionalmente generosa porque pone en hipotético pie de igualdad a dos culturas. Contrasta efectivamente instituciones diferentes, ritos y creencias opuestas pero, más humano, ve también el drama de las personas atrapadas entre los engranajes de dos culturas que rechinan al contacto. En estos y otros muchos casos que él bien conoce, su *cri de coeur* es ¿qué debo hacer?, ¿cómo lograr, partiendo de la vivencia personal de una cultura ajena, pletórica de formas expresivas, una síntesis aceptable?, ¿cómo alcanzar un realismo sagrado? No se trata para Torres de homogeneizar ni de reducir a familiar la estructura de la alteridad sino de entablar pluralidad de relaciones, de ensayar estrategias tentativas y de alcanzar compromisos parciales pero estables a través del contacto personal. Él lo había logrado en su propia persona, en su mente y en su cuerpo. Fróis es sumamente certero al enjuiciar al valenciano. Describe (I, 124-125) cómo los japoneses «se admiravão de o verem tão corrente e instruido no modo de os conversar, e em lhes guardar em tudo, a cada hum, seu decoro e puntualidades». Esto en cuanto a la praxis de cada día; pero el historiador portugués se percata de algo más importante, de la visión adaptadora de Torres cuando dice en frase densa que su «religiosa madurezza» y su «alto conhecimento no modo de bem proceder» estaban muy adaptadas, esto es, «tao acomodada à natureza dos japões» que los cautivaba a todos pues veían además que su único interés era el espiritual. Esta visión tanto explícita como implícita de Torres conlleva una flexibilización de las concepciones de la filosofía moral y de la ley natural, evoca una temprana formulación del probabilismo y una cautelosa adopción de un cierto grado de relativismo. Empresa colosal la de Torres que comienza no satanizando lo local. A los bonzos que le persiguen les llama *padres* como a los propios.

Pronto sonó la alarma en Roma donde no agradó el que a imitación de las *teragoyas* budistas convivieran los escolares con los pa-

dres, ni el traje y rapado budista, ni el orfanato de Funai, ni la fundación del hospital, etc., todo al margen de los cánones jesuíticos[107]. Es más, Barreto –15 de enero de 1560[108]– acusa a los padres de tolerar la superstición porque consienten a los cristianos ofrecer limosnas a los bonzos para que saquen del infierno las almas de sus antepasados. Tampoco agrada a los superiores el canto solemne en la liturgia ni la pomposidad ritual funeraria en consonancia con la práctica japonesa que Fróis describe con todo lujo de detalles –que resumo– ceremonializados a la muerte de un noble cristiano en Miyaco. El padre Vilela creyó «necesario [...], de necessidade absoluta» remacha, despedirlo con «hum solemnísimo enterramento e huma pompa funeral de grande aparato [«como [...] se faz nos enterramentos de pessoas nobres», p. 105] por ser isto huma das couzas de que os japões fazem mais caso». Vilela organiza un entierro a lo bonzo, con litera barnizada de rojo, cristianos rapados «que parecião bonzos», con banderas de seda pintadas, con linternas, etc.[109]. Pero no sólo es Roma; franciscanos y dominicos, que atentos siguen desde Manila los tentativos esfuerzos de conformación, claman contra el abaratamiento religioso de los jesuitas. Lo que, si nos trasladamos al contexto trentino del siglo XVI, no es de extrañar.

Efectivamente: la actuación innovadora de un pequeño grupo de misioneros aventureros, pertenecientes a una orden nueva que trata de hacerse un espacio propio frente a las tradicionales y anquilosadas, que visten y predican novedad en el rincón más apartado de la ortodoxia vaticana, necesariamente plantea problemas estructurales y riesgos conceptuales imprevistos a las autoridades: ¿hasta qué punto y manera es permisible la adaptación de una teología desarrollada por el genio conceptual de la patrística, confirmada por el esplendor y rigurosidad del silogismo de la escolástica y que está siendo corroborada nada menos que por Trento?, ¿dónde se han de poner los límites?, ¿a qué compromisos puede llevar la empresa comenzada?, ¿no implica ésta un cierto relativismo cultural en verbalización *avant la lettre*? Pero, por otra parte, ¿no era oportuna y conveniente, según intuían los misioneros *in situ*, una cierta hibridación cultural de la teología?, ¿no lo requerían imperiosamente la extraña lengua y las discrepantes costumbres como comprobaban cada día? ¿no les exigía de hecho la convivencia japonizar en ceremonias, modos de comportamiento y, más importante, en cánones valorativos y de pensamiento? Siendo esto así, ¿no era adecuado a circunstancias, más aún,

---

[107] J. Ruiz de Medina, *The Role...*, *op. cit.*, p. 60 y en *Introducción...*, *op. cit.*, pp. 139-140.
[108] RM II, pp. 261, 262.
[109] Fróis II, pp. 104-105.

ventajoso en sí mismo, podar de cierta carga de rigidez y alteridad la doctrina cristiana y sustituirla con términos, valores, emblemas y símbolos provenientes de la irresistible cultura local? El *impasse* del argumento hizo reflexionar a Torres que pide auxilio a Roma donde hace sonar una cuerda nunca antes pulsada con tanto brío y energía.

Pero sigamos con Torres porque las cartas de los primeros misioneros filtran algo más específico, concretamente en relación al modo de discurso nativo. A los dos años de llegar Torres se ha percatado de dos cosas importantes, la primera, que los japoneses «são homens de mui altos e agudos engenhos, e deixaosse gobernar muito pola razão»; y la segunda, que es de todo punto necesario que los misioneros que vengan «hão de ter ciencia». Se penetra en el universo del pensamiento por la razón, esto es, por una penetración discursivo-cualitativa, la única vía apropiada para aproximarse a las creaciones del espíritu, y éstas exigen «se saber acomodar»[110].

Y Torres no espera, actúa; a la introspección añade la imaginación y experiencia de vida ignacianas para afrontar la realidad mundana y conceptual ajenas. Decide pasar la frontera, penetrar en las trincheras del campo ajeno y conquistar la ciudadela del Otro, esto es, conocer su teología. Después de todo, ésta tiene que aportar un área común de entendimiento religioso a pesar de sus diferencias internas. Nada más llegar comenzó a interesarse por las creencias y tradiciones japonesas que comunicaba a sus compañeros según el testimonio de Alcaçova de 1554[111]. Pronto vio la prioritaria necesidad de abordar el núcleo de doctrina religiosa nativa y esto lo hace[112] «preguntando aos mais sabios». El resultado de su esfuerzo es conocido como *Sumario de errores* en el que se recogen la cosmogonía, cosmología y origen mítico de los japoneses, respuestas que responden a las preguntas sobre la creación del mundo. Siguen en el *Sumario* indicaciones sobre las divinidades autóctonas, preceptos sintoístas y clarificaciones budistas con sus mandamientos y formas de meditación. Interés especial muestra el relato por diferenciar sectas, bonzos, poderes, divinidades, doctrinas, organización e instituciones, algo básico para preparar sólidos argumentos en el diálogo con los bonzos. En este *Sumario* aparecen ya los conceptos teológicos fundamentales como *hotoque, kami, jōdo, kannon, Amida, Shaka, buppō,* etc., cuya investigación analítico-semántica tanto ejercitó a los primeros exegetas misioneros. En 1609 escribía J. Coelho a Roma congratulándose de que en Miyaco los de la Compañía tenían lec-

---

[110] 29 de septiembre de 1551, en RM I, pp. 216-217.
[111] RM I, p. 428.
[112] RM I, pp. 652 ss., 662.

ciones de *buppō*, «a ciencia japónica» o compendio de sectas de Japón[113]. Esto que sucedía en 1609 tuvo su origen más de medio siglo antes, en 1550 al menos, cuando Torres recogía con esfuerzo información sobre las representaciones religiosas zen y budistas como prueba la descripción que hace en la carta del 29 septiembre de 1551 en la que insta una vez más que «es necesario que los padres que hayan de venir [...] sean letrados». El *Sumario* repite a su vez y copia ideas, conceptos y fragmentos expuestos en aquella ocasión, lo que muestra cómo estaba atento a lo que llama «grandes labarintos», reales y religiosos[114].

Este texto es, desde nuestro estándar actual, fragmentario, pero está saturado de significado si leemos el subtexto. Se trata, en realidad, de un luminoso icono cultural que en su pragmaticidad nos lleva directamente al canon ideológico del misionero: tenemos delante un *initium*[115] revelador, un conjunto de signos a descifrar que emerge en el encuentro de dos teologías que los misioneros comparan y confrontan en principio para convertir, pero teologías que con el tiempo tratan de conectar y sintetizar especialmente en China. El *Sumario de errores* es sólo una parte del todo que conforman las conocidas *Disputas* entre misioneros y bonzos y los diálogos entre japoneses y religiosos a los que ahora paso.

II

Torres no es un simple misionero de *métier;* desde su llegada a Kagoshima se da cuenta de que tiene que misionarse a sí mismo para adaptarse a su nuevo medio y para adoptar la estrategia de la difícil palabra, del diálogo íntimo y de la discusión abierta que le impone el bonzo en el que ve su imagen aunque invertida. Sólo el diálogo hará aflorar al Otro. Muestra su temple nada más quedarse al frente de la misión: sabe recibir a los bonzos, que al advertir la ausencia del debelador Javier, irrumpen con furia en su casa burlándose de él y de su predicación. Pero entre los que llenan la casa hasta la noche hay también «fidalgos rapados» de vida monacal, dedicados al estudio y a la meditación que le asaetean a preguntas a las que «ni Santo Tomás ni Scoto» hubieran dejado satisfechos, escribe sorprendido. Pero

---

[113] J. F. Schütte: *Monumenta..., op. cit.*, pp. 531 ss.

[114] RM I, pp. 206 ss., 208, 213 ss.

[115] Hay un precedente, no conocido en la misión japonesa, con el que sería fértil la comparación para establecer las diferencias: el *Libro de las Pláticas* o diálogos o coloquios que tuvieron los doce franciscanos con los indios a partir de su llegada a América en 1524, editado más tarde por B. de Sahagún. Véase A. DE ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España*, Pamplona, 1990.

acepta el desafiante envite. Durante una semana visitan la casa por iniciativa propia nobles y letrados curiosos, mercaderes intrigados y mujeres ávidas de novedad. El dialogante Torres responde a las preguntas como puede sirviendo Juan de lengua y, significativamente, en estos difíciles días iniciales convierte a cincuenta. Esta experiencia alerta a Torres a profundizar en su modo de proceder: manda a Juan «que siempre escriba en léngoa de Japón lo que ellos preguntan y se les responde» de forma que dispongan de un elenco de cuestiones y repuestas que puedan mejorar y que además sea conocido previamente por los futuros misioneros que hayan de venir a estas tierras[116].

Meses más tarde los bonzos decían a los que preguntaban por los padres que ya habían dejado Japón; oído esto por Torres sale inmediatamente, acompañado por Juan, a la plaza pública y comienza a predicar[117]. En realidad predicar por calles y plazas no era nada nuevo; esta logografía venía avalada por Javier en Yamaguchi, por Ignacio y su grupo itinerante que predicaba al aire libre por calles, plazas y mercados en Italia[118]. Nadal, el organizador de la Compañía, acostumbraba a decir: «el mundo es nuestra casa». Durante las ferias de Yamaguchi, Juan y Torres predican de pie sobre un banco en medio del bullicio de los mercaderes y de las calumnias que profieren los bonzos[119]. En Funai, hasta los «primeiros cristãos [...] andavão pelas ruas publicando as couzas de Deus»; es más, los mismos niños no sólo «andavão cantando pelas ruas» el catecismo sino que, bien vestidos por ser de familias ricas, «tinhão disputa sobre a ley de Deos contra os gentios, e andavão tão destros em responder ás perguntas [...] que admirava a quem os via [...] dos quaes dizia o P. Cosme [...] que aquelles erao meninos na idade e velhos no saber»[120]. En ocasiones, al arengar a los viandantes por plazas y encrucijadas, los bonzos les injurian airados al no saber responder a las preguntas de Juan, lo que causa el regocijo del auditorio. En su decisión de ir al encuentro del Otro predican también en casas particulares de bonzos y de samuráis honrados, y entran en sus mansiones para esclarecer las mentes de los inclinados a oírles[121].

Tres años de predicación y disputas con los bonzos por las esquinas y mercados difundieron la extraña doctrina de los *tenjiku* –padres de ultramar– cuyos ecos alcanzaron la región de Nara, el centro de

---

[116] Cartas de Torres (5/6 de octubre de 1551) y de J. Fernández (20 de octubre de 1551) en RM I, pp. 233-261.

[117] Fróis I, p. 61.

[118] Por esas mismas fechas este método jesuítico abierto no gustaba en Medina del Campo. Véase: J. W. O'Malley, *The first Jesuits*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1993, pp. 93-93 y 46 [ed. cast.: *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Mensajero, 1995].

[119] Fróis I, p. 72.

[120] Fróis I, pp. 69, 202, 315-316.

[121] Fróis I, pp. 68, 69, 249-250.

mayor prestigio de los monasterios japoneses; la humilde casa de Torres irradiaba luz. Dos bonzos de Yamato que profesaban en el «muito afamado» monasterio de To-no-mine, «homens de muita prudencia e grandes habilidades», uno de ellos médico y gran conocedor de sus sectas, deciden oír de cerca la doctrina nueva que en rumores les llega desde el Sur. Viajan a la casa de Torres donde por varios días escuchan, comparan y expresan sus dudas. Y lo hacen «con tanta viveza, moderação e honestidade» que admiran a los presentes acostumbrados a oír los insultos de los bonzos menos cultos. «Se fizerão ambos cristianos» apostilla Fróis[122]. La casa continúa llena de la mañana a la noche de gentes que quieren dialogar y encontrar sabiduría espiritual; atrae además a los polémicos bonzos que la convierten en espacio de «altercações» con sus voces desentonadas al verse vencidos. A la noche la apedrean[123]; la casa es, obviamente, algo más que un edificio habitable; para los bonzos es un hipoicono a destruir.

Casa, calle, feria, mercado, plaza y encrucijada dibujan el mapa ecológico del diálogo conformado básicamente por dos campos diferentemente marcados. Calles, ferias y plazas son espacios públicos; al ocuparlos, el misionero los trastrueca, rompe su cotidianeidad, crea otro microclima, quiebra el cronotopo pertinente y lo transforma en lugar de reflexión. Lo ontologizan como *locus* de diálogo, de formulaciones provocadoras y disputas. Unos se ríen, otros les escuchan extrañados y deciden informarse. La calle envía para ello a la casa, la topografía eminentemente dialógica. La casa es lugar de congenialidad, el espacio de la comunicación privada, de exposición de dudas en seriedad, de preguntas y respuestas aclaradoras, el *lieu* del diálogo pausado y de la actualización de valores. En la calle se argumenta en forma, la interioridad y el cliente de la casa van con otro modo de expresión[124], con transmisión personal y colaboración. Pero la contraposición sitológica calle/casa nos enseña algo más: la cualidad primaria de la locación nos induce a ver la segunda como un territorio emblemático, espiritual y, juntamente con su capilla, como un lugar de transcendencia. Este espacio íntimo, este adecuado marco para el lenguaje del corazón, hace aflorar el más profundo nivel de autenticidad espiritual, lo que convierte al icono casa en el *locus princeps* de la conversión. Algo que se ignora con frecuencia.

Se ha insistido en la dificultad inicial de la comunicación; si esto es así incluso en los contactos más ordinarios, cuanto más, cabe esperar, lo será en la difícil transferencia de conceptos teológicos a otra

---

[122] I, pp. 81-82.
[123] Fróis I, pp. 82, 60, 68-69.
[124] Fróis I, p. 9.

lengua y cultura cuando ambas son muy diferentes en sus regímenes discursivos[125]. Ciertamente que gracia, trinidad, eternidad del infierno, creación *ex nihilo,* el mal, libertad, etc., son conceptos-salto, y salto cuántico semántico es necesario para traducir Dios-hombre, uno y único, omnipotente y mortal o para encontrar imposibles equivalentes a conceptos densos en contenido contextual e histórico occidentales. Cada una de estas palabras es una teoría. Y a la inversa: ¿qué código epistémico podía mediar en la traducción de vacío, nada, *mu, ku,* realidad fundamental *–fombum, nehan–* o nirvana budista y Amida a lenguaje escolástico teniendo en cuenta, además, que budismo y sintoísmo eran conjuntos alternativos de humanidad? Y sin embargo, si hemos de creer a las numerosas cartas, las conversiones fueron numerosas y, más importante, numerosos conversos dieron testimonio de su fe con su vida. Desde luego que influyó la estructura jerárquica japonesa en el sentido de que si el noble se convertía le imitaba su séquito y si un daimyō se hacía cristiano la enriquecedora nao portuguesa desembarcaría las preciadas mercancías en uno de sus puertos. Pero hay algo más sutil que no acostumbra a tenerse en cuenta.

La traducción de Deus por Dainichi ocasionó grave equivocación, pero pronto los misioneros se dieron cuenta[126]; ya en 1551 Torres dice que con el progreso que han hecho en la lengua crecen las dudas y dificultades[127]. Fróis describe esta reveladora escena: «Naquelles primeiros principios se ajuntarão algumas vezes magotes de bonzos, que hião disputar com o Padre [...]; e pelos japões serem curiozos, concorria logo muita gente a ouvi-los. Os bonzos, para autorizarem mais suas leys e razoamentos, fallavão por palavras muito escuras [...] que nem os mesmos naturaes entendião, quanto mais o Irmão, que não sabia mais que a lingua comun». Pero luego «pelos antecedentes e consequentes» [...] «atinava ao que queria dizer» aunque «pouco mais ou menos»; «e para mais se certificar, lhes dizia que se declarassem por palavras mais correntes, ou se querião elles dizer naquillo tal ou tal couza? E respondendo que, o que Irmão tinha entendido, era o que dizião, o P. Cosme [...] instruia o Irmão no que lhes havia de responder». Y termina con el estribillo de las cartas: los bonzos se quedan confundidos y derrotados entre el regocijo de

---

[125] Lo resalta la *Encyclopaedia Britannica* en un artículo que cita y comenta G. Schurhammer IV, pp. 360-361. Lo estudia detenidamente el mismo autor en *Das Kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jarhrhunderts,* Tokio, 1928. Tiene bibliografía.

[126] G. ELISON, *Deus Destroyed. The Images of Christianity in Early Modern Japan,* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1991, pp. 33-34.

[127] RM I, p. 208, carta ya citada.

los que presencian el debate[128]. Intercambio difícil pero posible si viene acompañado de esfuerzo interpretativo.

Ante un vocablo impuro cuentan para su limpieza la comunicación directa y viva y la actitud personal; dimensiones del vocabulario se pueden intuir porque está inscrito en un contexto que se elucida con la pregunta-repuesta que exigen, por su dificultad, participación empática y atención a la voz, a modos, gestos y movimientos iluminadores que le acompañan. Los registros sensoriales del momento como entonación, silencios, increpación, ademanes, ironía y espesor de voz, insultos y risas envían no sólo argumentos formales sino principalmente un cierto sentido del conjunto, pensamientos laterales y significado situacional. El discurso-espectáculo de dos extranjeros subidos sobre un banco tocando una campanilla o a la sombra de una cruz comienza enviando, por la mera presencia de los predicadores, un discurso moral que extraña, cautiva y hace pensar; ese presente escénico fuerza a una metalectura del momento, a su transformación en algo significativo, en algo que transciende el encuentro protocolario con los portugueses de la nao. Entender palabras va más allá de la información gramatical que vehiculan porque es posible oír además otras voces latentes y alcanzar el metatexto. En el discurso teológico hay plurales estratos de significado, de significado móvil y de exuberancia de significado producido por un cierto halo indefinido y por la ambigüedad de las palabras-clave citadas; ese lenguaje requiere transacción y exige negociación. Este lenguaje escapa a definición precisa e incita a interpretar aportando sugerencias poliédricas; las narrativas simbólicas van envueltas en una aura mágica y fuerza mística porque vehiculan extrañeza e intriga, exhiben la poiética de lo maravilloso, misterioso y alegórico que fuerzan a curiosos a intentar descifrar.

Además la coexperiencia de la comunicación oral viene finalizada por el dialogante que interpreta desde su morada y personal sensibilidad y completa con aportes emotivos propios e imaginativas coloreaciones selectivas; las multiformas de significar vienen seleccionadas y sintetizadas en una original unidad que construye a su manera y se apropia en colaboración enriquecedora el fascinante y fascinado oyente. Es precisamente el exceso de significado y la energía de la ambigüedad teológica fluctuante lo que permite remontar la precisión de la palabra y lo que facilita la conversión, fenómeno plurívoco, sin duda, y mucho más complejo de lo que aquí sugiero. Pero no deja de ser sorprendente que fuera un hermano lego japonés, el juglar semiciego Lorenzo Ryosai, el que se diera cuenta de que en el

---

[128] Fróis I, p. 73.

lenguaje del misionero hay algo que escapa a definición y que se puede convertir al Otro por vibración personal emotiva. Efectivamente, hacia 1580 decía Lorenzo al visitador Valignano que las conversiones de los primeros años eran más numerosas a pesar de «no saber la lengua»; «los Padres antiguos [...] todos ellos con lo poco o mucho que sabían de la lengua platicaban [...] a los gentiles las cosas de la fe [...] y [...] ahora, con haber mejor lenguas, los Padres no predicaban, antes descargaban todo en los Hermanos [japoneses] siendo cierto que los seculares holgaban más de oír a los mismos Padres, aunque hablasen toscamente [...] Y este concepto [continúa el manuscrito que copio][129] de ser más aceptados los Padres, admitido que no hablen tan bien como los naturales, es todavía hoy universal entre todos los cristianos de mejor juicio». Los cristianos, termina, prefieren que les predique el que tenga no más lengua sino «más virtud y espíritu».

La poética de la sugerencia que el padre virtuoso transmite va más con el diálogo que con la disputa, la insinuación convincente rima más con la casa y capilla que con la esquina pública. El testimonio de la vida y el lenguaje del alma abren la ventana del espíritu; cuanto más convencidos están Torres, Juan y Lorenzo de lo que predican más posibilidad de comunicación tienen y esto es así porque hablan de grandes problemas humanos, se refieren a la humana condición, al predicamento de todos en todo tiempo y lugar, esto es, a la metafísica del nacer, gozar, sufrir y morir, a la finalidad de la vida, y todo esto no es un mero acto ni arte verbal, un simple decir estético, sino un narrar que habla a la imaginación de la gente. Llenan los neófitos la casa hasta altas horas de la noche escuchando lo que les dicen pero lo que cuenta además es la interpretación de las verdades existenciales humanas que les comunican. Y esto tiene lugar a ritmo binario, en escenas de confesión íntima, en deixis alternante en la que se suceden preguntas y respuestas, dudas, reacciones, modulaciones y ponderación que conllevan esquemas de instrucciones que van minando la resistencia a la aceptación de la creencia. Un caso entre ciento: Juan Fernández cuenta[130] cómo el P. Torres en el tiempo que estuvo en Hirado «nunca la iglesia se vaciaua, de dia oyendo sermón, y de noche confessando los que de dia no podian: de manera que el padre no dormia sino muy poco: [...] vino Vbarandono, que es principe de Vmbra [...] a ver al padre, con [...] los [...] sus criados. Combidamosle aquí en casa [...] Después de comer oyo las cosas de la fe, y embionos a decir, que queria ser Christiano [...] Otra noche vino solo a casa: y dexado los criados

---

[129] J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ, «Avisos y reglas de los predicadores de la Compañía de Jesús en Japón», *Biblia Bulletin of Tensry*, Central Library 39 (July 1968), pp. 28-29.

[130] Del 17 de abril de 1563, en *Cartas de Alcalá, op. cit.*, fols. 138, 140v-141.

en el patio [...] se entro a oyr el sermón, y estuvo hasta media noche en punto. Alli oyo desde el principio del mundo hasta lo vltimo [...] escriuio el aue Maria y Paternóster [...] y luego otro dia se partio». La carta evoca la casa misional en sus distintas ontologías (marcador emblemático, unidad cronotópica, *situs* de intimidad dialógica e intersubjetividad, de reflexión transcendente y de atrayente espacio de exotismo) o modos de ser y actuar que predisponen al que a ella se acerca con anticipación y expectativa creencial; la incertidumbre con la que cruza el umbral es claramente vulnerable y la conversión presumible.

III

Desde los primeros encuentros con los bonzos se dramatizó un *pas de deux* estructural[131] que forzó a Torres a desarrollar la estrategia ya iniciada por Javier: a salir a la calle y retar al budismo y sus monjes a los que se oponían por su pederastia con los *chigo* o muchachos de servicio; les resultaba virtualmente imposible, dada la ideología de la época, el encuentro mental con monjes que pecaban *contra natura.* Pero se interesaron por la secta zen[132] por sus continuas meditaciones y bellos símiles buscando *satori* o iluminación espiritual[133] y también por su preferencia por una forma de disputa llamada *zenmondou* en la que una parte propone y formula un problema ante un auditorio y la otra responde rápidamente, terminando con uno de los contendientes vencido[134], discusiones que harían recordar a Javier y Torres las escolásticas *disputationes, summae* y *sententiae* de sus estudios teológicos.

Desde el principio también y junto a los habituales sermones y demás «praticas espirituaes»[135] en el ámbito de la casa, batallaron al budismo con «disputas e altercaçois»[136] en la calle o en los monasterios de bonzos como describen ya en 1551 Torres y Fernández[137]

---

[131] Sobre la oposición y razonamiento objetivo de los bonzos he escrito en *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la Antropología cultural,* Akal, 1992, cap. III, titulado «El Misionero».

[132] M. Cooper, «The Early Jesuits in Japan and Buddishim», en *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period,* Actas de la Conferencia internacional, Sophia University, Tokio, 1993, pp. 141-166.

[133] Torres, carta del 29 de septiembre de 1551, en RM I, p. 214. B. Gago en carta del 1 de diciembre de 1562, en *Cartas de Alcalá, op. cit.,* fol. 120, dice que a esta secta de meditadores pertenecen los «señores [...] de buenos entendimientos». Lorenzo cita unos versos *satori* en el fol. 70v de *Cartas de Evora* de 1598. Fróis, I, p. 179 trae también unos versos que rezuman melancolía espiritual.

[134] H. Fedman, «As disputas de Sao Francisco Xavier con bonzos e pobres de Japao relatadas por Luís Fróis S. J. e Joao Rodríguez S. J.» en *Portuguese Voyages..., op. cit,* pp. 282-297.

[135] M. Barreto, en 15 de enero de 1560, en RM II, p. 260.

[136] G. Vilela, 1 de septiembre de 1559, en RM II, p. 149.

[137] Javier recordando su experiencia en el monasterio que habitó en Yamaguchi distingue en 1552 entre «pregações» que normalmente hacían por libro y «disputas» «que du-

inquietados por la sutileza de las preguntas. Pero las disputas, que a veces continuaban por varios días, eran con frecuencia algo más que retórica verbal contrapuesta. Torres envió al P. Gago y a Juan a predicar en Bungo; se acomodan en la casa de un bonzo a la que acuden envalentonados los monjes. Como están en campo propio le acosan con «muitas e varias altercações sobre a ley de Deos», y con voces «desentoadas e altas, perguntavão por couzas [...] torpes e immundas», y para dar a entender que no quedaban convencidos salían por la puerta vociferando que «Aquelles são os mesmos demonios». Al padre le llamaban «por vituperio Deos» y otros, aludiendo a la inmortalidad que predicaba pedían que le cortasen la cabeza «para ver se tornava a viver»[138].

Fróis, con talento para recoger el caso representativo y argumentar por ejemplo, refiere esta saga que resumo: después de un viaje accidentado llega el P. Vilela, acompañado de Lorenzo, a Miyaco, alquila una casa y sin perder tiempo sale con una cruz a cuestas y comienza a predicar por las calles de la capital[139], o la planta a la puerta de su casa a la que comienza a llegar tanta gente que era «maravilla»[140]. El incómodo trasiego de tanta gente y los motines que organizan los bonzos empujan a los moradores de la calle a conminar al propietario de la casa que eche al inquilino lo que hace esgrimiendo una «espada desnuda». Como no encuentra Vilela otra morada se ve forzado a alquiler otra con un hedor insoportable, con goteras y sin puertas, a la que entran los perros y gatos y se le comen las sardinas y el arroz; los muchachos le llaman raposa, endemoniado y hechicero y le acusan de mujeriego en secreto, de predicar por dinero y de comer carne humana. En las disputas le culpan de decir mal de Shaka –Buda– y de los «camis y fotoques» –divinidades protectoras– y de predicar, para mayor aberración, de un creador de cielos y tierra que fue crucificado con dos ladrones. ¿Quiénes sino los malhechores y criminales son ajusticiados en Japón?, ¿cómo podía ser ese personaje un salvador?, ¿cómo era posible que seres racionales tuvieran por Dios a un hombre crucificado?, ¿cómo pretenden que se adore a una cruz de palo? La falsedad de esa doctrina se prueba porque por todos los sitios por donde pasan estos «instrumentos do diabo» se siguen «incendios, fomes, guerras e perturbaçoes» civiles. ¿Cómo es posible que alguien alquile una casa a estos indeseables? Los vecinos instaron tanto al propietario que se presentó en-

---

ravão muito» debido a la numerosa asistencia de «muitos padres e freiras», bonzos y bonzas. Carta del 29 de enero de 1552 en RM I, pp. 130-132.

[138] Fróis I, p. 68.

[139] Fróis I, p. 162.

[140] Carta del 17 de agosto de 1561, en RM II, p. 345.

furecido una noche en la casa con una espada y una daga para echarlos, pero Vilela resiste y el dueño se resigna pensando en la renta. Como las escaramuzas callejeras continuaban, los vecinos, sabiendo que la principal fuente de ganancia del arrendador era la venta de vino, pegaron un papel a la entrada de la calle prohibiendo pasar a comprar vino bajo pena de perder «a vazilha e o dinheiro que levasse». Al final, temiendo que le quemaran la casa, logró el dueño echar a Vilela que compró otra a un bonzo, pero con la oposición –que duró veinte años– de sus vecinos[141].

Esta odisea –que refleja algo del ambiente inicial– quedaría tergiversada si a los altercados con los monjes kokkeshu budistas, difíciles y peleones en las disputas, no se añadieran los diálogos, meditación y exhortación espiritual que tenían lugar en la casa de la mañana a la noche pues mientras unos bonzos amotinan al pueblo contra los jesuitas otros, bien por curiosidad, bien por pretender iluminación, entran en contacto intelectual con ellos. Vienen atraídos por la diferencia cultural y curiosos comienzan la conversación preguntando sobre cualidades y costumbres europeas, si, por ejemplo, allí la gente vive más largamente, inquieren sobre distancias, caminos, astronomía, etc., plática cortés introductoria propia de intelectuales. Aún más: alguno trae, como es propio, un «prezentinho [...] muito limpo e ben consertado». Llegan una vez unos extraños monjes que sólo disputan por figuras y señales de los dedos, sin pronunciar palabra, pero al responder el padre en latín abandonan la palestra. Unos bonzos zen del famoso monasterio Daitoku-fi no Murasaki vienen disfrazados de nobles, oyen pero no intervienen con preguntas; seis padres de este mismo monasterio, letrados, son vencidos dialécticamente por la «força da razão» pero no se convierten por los cambios drásticos en sus posiciones y modo de vida (familia, renta, castidad, etc.) que la conversión exigiría. Otro letrado de Fiyenoyama estima que las enseñanzas del padre son tan razonables que se imponen; un bonzo de Arima viene en busca de salvación; quince se bautizan y además de abandonar sus bibliotecas y feligreses dejan unos sus concubinas y viven otros en castidad; un médico de Wakasa, excelente lingüista, deja a mujer e hijos y se va a vivir a la misión donde ayuda a depurar el japonés del catecismo; un bonzo que ya tenía *satori,* alma delicada y sensible a la belleza, acaba bautizándose. Un bonzo shonin, elevado en jerarquía y dado a razón, viene con su séquito para intercambiar doctrina y hablar de astronomía. Piensa que lo mismo que él enseña los libros de Shaka –Buda– el jesuita tiene derecho a enseñar la ley en la que fue instruido. Un día llegan letrados del célebre mo-

---

[141] Fróis I, pp. 169-179, 191 y carta de Vilela 17 de agosto de 1561 en RM II, pp. 340 ss.

nasterio Fiyenoyama, donde la doctrina del *tenjiku* causa impacto, capitaneados por uno de ochenta años que quiere saber si es lícito matar a criaturas. Ante la respuesta afirmativa, para sustento humano, arguye: si se mata vida no será mucho matar a un hombre. Le responde Lorenzo que el quinto mandamiento lo prohíbe. Entonces, razona el bonzo, Dios prohíbe matar a los malhechores. No se dejan convencer fácilmente. Instruido convenientemente, se hace cristiano. Xozaimon es un monje hidalgo plural puesto que ha pasado de secta en secta buscando certeza e iluminación interior, pero después de su prolongada peregrinación no puede «quietar seo coração». Viene sin criados, disfrazado para mejor buscar luz y claridad. Le hablan en la misión de un cuerpo material deleznable, de un alma racional, invisible e inmortal y de la divina esencia de Dios creador. Medita, escribe sus dudas y reflexiones y dice al padre que si le resuelve satisfactoriamente once cuestiones se hará cristiano. Vilela le da, a decir de Fróis[142], «inteira satisfação» y se convierte.

Todo este elenco de minúsculas biografías espirituales que podría prolongarse, pues son muchos los bonzos que fueron cristianados[143], prueba que la comunicación era posible ya en los primeros años de la misión, sugiere por sus detalles reveladores qué tipo de bonzo tiene mayor flexibilidad epistemológica, exhibe un *collage* de motivos y acercamientos teóricos y escenifica también la dificultad de un cambio de vida radical a pesar de apreciar la fuerza del argumento racional en alguno de sus mejores momentos compulsivos. Hay una razón práctica además de la teórica. Los actores dramatizan, en otras palabras, el *impasse* del argumento racional o cómo la posición, la institución y el rol tradicional van más allá de la razón que, a su vez, elabora sólidas reflexiones que sancionan el *status quo* formal por una parte, y explica, por otra, los males tanto físicos como morales que están azotando a Japón. Pero no hay posibilidad en la disputa de soslayar el ejercicio de la razón, subrayan los misioneros, tanto más cuanto el japonés no sólo resiste comparación con otros grupos étnicos recientemente descubiertos como los «malucos o brasiles» sino que, como repite Torres, les supera cuando confiesa con llaneza: «nunca vi gente tan obediente a la razón»[144]. Y éste es, en realidad, el criterio y

---

[142] Todo tomado de I, pp. 165-195.

[143] M. Cooper: *The Early Jesuits...*, *op. cit.*, p. 160, apunta las veces en que Fróis se refiere a conversiones de bonzos. Duarte de Silva, en carta de 10 de septiembre de 1555, RM I, pp. 516 ss., aporta otras razones para la conversión. Curiosamente, Valignano argumenta que no son necesarios milagros en Japón, como en la primitiva Iglesia, para probar la novedad de la doctrina predicada porque en las disputas vencen siempre los misioneros, lo que es suficiente para conseguir conversiones. Lo escribe en *Del Principio...*, *op. cit.*, fol. 63.

[144] Carta del 8 de octubre de 1561, RM II, p. 159.

fundamento de las disputas: a un pueblo excepcionalmente racional hay que convencerlo con argumentos intelectuales, con diálogo.

Desde el principio vio Torres a Japón como un campo misional altamente estimulante, como un pueblo de mentes dinámicas a las que había que atraer por el diálogo razonado. Después de dos años de estancia escribe ya convencido: «são homens de mui altos e agudos engenhos, e deixaosse governar muito pola rezão» y, por consiguiente, los que vengan a misionar han de ser hombres de ciencia, capaces de agilidad dialéctica en la argumentación[145]. Fróis testimonia que desde los «primeiros principios» Torres y Fernández convencen en los diálogos por «rezão e [...] verdade» y que el padre dialoga hasta que logra «inteiro entendimento» en el auditorio[146] y Valignano atestigua que en este periodo los japoneses eran «convencidos con la razón» y que ven la ley cristiana «fundada en mucha razón»[147]. El primero nos dice además que en Miyaco hubo disputas de tres días de duración[148] y Torres retó a un bonzo a disputa pública –éste la quería privada–, ante un auditorio de cristianos para que vieran «la falsa doctrina del maestro q antes auian tenido»[149]. El bonzo se bautiza. Pero no todos lo hacen: la dialéctica argumentativa es contundente también por la otra parte como ejemplifica el P. Vilela al tratar de convencer a unos señores que han viajado para oírle: «los mas [...] [escribe] entienden que la ley de Dios es la verdadera, que deue ser guardada: mas dan por escusa, que puesto que se hiziessen Cristianos, no podrán permanecer en obras de virtud, y que no permaneciendo, no se saluaran: y assi dizen, que tendran aqui pena en no cumplir su apetito, y en el infierno tormento». Éstas son sus «razones», enfatiza Vilela[150]. ¿Cómo el creador del mundo puede ser un hombre crucificado? Su Amida es, al menos, mucho más misterioso y sobrehumano, argumento[151] cuya fuerza hizo vibrar en reflexión a los misioneros que acusan el vigor del golpe. ¿Cómo responder?, ¿qué estrategias convenía adoptar y seguir?

Torres manda al hermano Juan que anote cuidadosamente en un cuaderno todos los diálogos y disputas principales en japonés; hay que analizarlos, comprenderlos bien y formular las respuestas. La forma argumentativa debe ser racional, esto es, estar basada en el poder de la razón, en el pensamiento discursivo que lleve por evidencia a una con-

---

[145] Así se expresa como ya queda indicado el 29 de septiembre de 1551, en RM I, pp. 216-217.

[146] I, pp. 73, 82.

[147] *Del Principio...*, fols. 67 y 69.

[148] I, p. 155.

[149] *Cartas de Alcalá...*, *op. cit.*, p. 235.

[150] *Idem*, p. 165.

[151] *Del Principio... op. cit.*, fol. 82.

clusión. Para lograrlo, piensa, el medio más eficaz es proceder guiado por la filosofía natural que consiste en describir la existencia, atributos y operaciones de Dios desde la filosofía, modo cognitivo éste propio de la naturaleza racional, y por tanto común, panhumano. Veamos, con algún detalle, cómo se concretan la forma y el modo, partiendo de la carta magna que sobre diálogos y polémicas escribe Juan Fernández en Yamaguchi el 20 de octubre de 1551 cuando solos tienen que enfrentarse a los batallones bonzos, pero teniendo en cuenta que sólo disponemos de una cara sintética de la realidad –por eso he ampliado el espectro informativo–, que el pensamiento del Otro está filtrado, que la carta como *genre* moral reverbera tonos rosados autobiográficos pero sin olvidar que es también parte de un *corpus* y discurso englobante y general, objetivado en los escritos de los primeros misioneros y redactado en diferentes momentos y zonas geográficas.

En la relación comienza Juan preguntando lo que le propone Torres a unos bonzos zen: ¿qué es necesario hacer para alcanzar la santidad? Los bonzos se ríen de la pregunta –realmente mal formulada– porque no tiene sentido para ellos: no tienen santos, nada hay más allá de esta vida. La pregunta no da en el clavo porque va de un sistema conceptual a otro en el que no halla equivalente, lo que da pie a los bonzos no sólo para tomar la iniciativa y exponer la razón de ser así que proviene de su muy diferente punto de partida metafísico: aquello que de nada fue hecho se convertirá en nada –*mu, ku*–. ¿Cómo traduciría Juan esta inesperada noción?, ¿alcanzó Torres a interpretar adecuadamente este esencial concepto budista que va más allá de la carencia de ser? La nada budista significaba vacío, sin valor, no como con Torres carencia de existencia física; pero tenía también un ulterior sentido significando que la realidad y las cosas todas son, en verdad, figuraciones, engaños que nos impiden alcanzar la liberación espiritual, por lo que si Fernández lo hubiera entendido Torres hubiera estado de acuerdo. El concepto aun en su sentido inmediato tuvo que desconcertar a los dos misioneros: ¿cómo es posible, les debieron preguntar, que no haya vida ulterior y que todo se reduzca a la nada? Contraatacan partiendo de un fundamento filosófico que les parece evidente: hay un principio de todas las cosas y de él todas proceden. El auditorio parece estar de acuerdo –según Juan– pero para sorpresa de Torres lo interpretan de otra manera: cierto que hay un principio –dicen– del que todo procede, hombres, bestias, plantas, etc., y que cuando mueren se convierten en aquel principio, esto es, en los cuatro elementos[152], en nada, en definitiva porque este principio, arguyen también desde su filosofía, ni es bueno ni malo, ni mue-

[152] Tierra, agua, fuego y aire.

re ni vive, es un no ser. La concreción del argumento en algo real –hombres, bestias, plantas– permite a Torres escabullirse de la dimensión metafísica y aferrarse a lo concreto: ¿hay diferencia entre hombres y bestias?, les pregunta esperando una clara respuesta. No, le responden ingeniosamente para su desconcierto, en cuanto al nacer y morir; más aún, continúan, las bestias se llevan la mejor parte porque no sufren de tristeza y remordimientos. Torres aprovecha esa facticidad de la humana condición para recabar mayor precisión en la definición de la tristeza y remordimientos inherentes a nuestro predicamento y de paso avanza la respuesta: los animales, les dice, no saben del bien ni conocen el mal, pero sí el hombre, lo que establece una diferencia radical entre unos y otros. Cierto, responden los bonzos una vez más, pero esto no prueba la inmortalidad del alma porque al morir hombres y bestias son iguales, con lo que de nuevo han llevado el razonamiento a su propio campo y punto de partida. Torres lo niega aduciendo una pregunta-prueba hipotética no nueva: pongamos a un niño entre las bestias del campo sin contacto humano; llegará un momento en que por su naturaleza hable y distinga el bien del mal y si hace algo contra la razón natural tendrá remordimiento. Cierto, responden los bonzos otra vez, el hombre se rige por ese principio, pero principio que en sí ni es bueno ni malo, ni vive ni muere; en todo caso, el hombre aprende, no sólo en soledad y aislamiento sino en sociedad, a bien vivir, pero esto no implica necesariamente que con la razón podamos saber lo que nos sucederá después de la muerte. Sí, argumenta Torres, porque si en vida se comporta el hombre con arreglo a razón no tiene remordimientos a la hora de la muerte, lo que es señal de que no puede acabar mal. «Dixeron que teníamos razón», concluye algo optimista Fernández[153].

Estos *tableaux vivant* derivan su fuerza de atracción del hecho de que es una breve transcripción de apuntes tomados después del suceso, pero hay que tener también en cuenta que el yo que escribe no es el yo que habló, que el yo-testimonio se dobla con experiencias de lo sucedido después y en otras ocasiones, que lo que leemos es un esquema pendular entre la memoria y el presente, entre el hecho y el deseo. Narrar y escribir no es hablar. Y sin embargo constituye un microcosmos de significado relevante. Cabe, obviamente, esperar que los argumentos provengan en ambos casos del *corpus* respectivo de doctrina teológica tradicional, esto es, de la rutina cultural creencial; y no deja de ser interesante además poder leer actitudes y puntos de vista en acción, apreciar que a pesar del discurso indirecto hay, por un lado, zonas sonoras en las que escuchamos la voz del Otro y, a la

[153] La carta citada puede verse en RM I, pp. 241 ss.

vez, un esfuerzo por adquirir sensibilidad de auditorio, por hacerse Torres parcialmente Otro, y éste parcialmente misionero. El bonzo es un autor implicado que no se deja convencer fácilmente. La narración que Juan nos ofrece no es objetiva factualidad pero tampoco pura ficción y no sólo porque contamos con fuentes externas para comprobar la doctrina budista sino también por la coherencia interna del hilo del argumento y su réplica, por el encadenamiento de inferencias, sorpresas y puntos doctrinales que tercamente reaparecen y que prueban que la reestructuración de Fernández no es arbitraria. Muestra también la dificultad estructural de mantener el diálogo en el mismo registro conceptual al tratar de conectar dos diferentes metafísicas: no encuentran mediación fácil entre la nada y el principio creador. Lo que nos alerta hoy de la dificultad en todo contacto intercultural y, más aún, en todo roce entre religiones; hasta las cosas aparentemente más obvias son puestas en duda por otro régimen cultural.

Torres al retar al auditorio a que especifique las diferencias entre el hombre y los animales plantea la polémica desde el concepto de la naturaleza humana: lo que distingue al hombre, la base común y definidora es la razón y ésta aflora en todo ser humano aunque se desarrolle desde su nacimiento entre las bestias. La moral se expresa por los dictados de la razón que son mandamientos para bien vivir y si no los obedece siente remordimiento. La necesaria convivencia exigida por el predicamento humano requiere orden y, por tanto, razón y ética. Y como el modo de convivencia racional caracteriza al hombre a nivel de especie, la moral básica humana –hacer el bien y evitar el mal– es independiente de raza y cultura. Los juicios de razón que descubrimos en la naturaleza humana son obligatorios y universales. ¿Hasta qué punto entendieron los bonzos el razonamiento que, siguiendo a Juan, he elaborado? Fernández afirma que lo entendieron y aceptaron[154]. Pero la naturaleza e implicaciones del mismo distaban de ser lo que Torres proponía. Los más eruditos de entre los bonzos tenían como conceptos ilusorios esas dicotomías –bien/mal, cuerpo/alma, etc.–, no las veían como oposiciones metafísicas ni creían en la moral de principios universales e inmutables; pensaban que todo ese conjunto conceptual, que incluía también a la riqueza, al poder, al cielo, al infierno y al sufrimiento, era en realidad un obstáculo para abandonarse a un renacer espiritual. Una parte de la filosofía actual mantiene también la relatividad de esas dicotomías.

Continúo mi glosa de la carta. Torres se sirve del mismo argumento en su forma transcendental para desarrollar otra lexia. Comienza negando la premisa de sus interlocutores según los cuales sólo los necios

---

[154] Pp. 243-244.

tienen remordimientos y sólo ellos piensan en el paraíso y en el infierno. Al morir –dicen– el hombre deja atrás todas sus pasiones y sufrimientos porque se convierte en nada. No así, arguye el jesuita, porque no es el cuerpo el que realmente peca sino el alma que lo decide libremente. Sólo el alma conoce el bien y el mal, si obra el bien descansará, pero si decide obrar contra razón irá al infierno. Algunos parece que asintieron, según Juan, lo que no es de extrañar pues algunos budistas admitían la existencia del infierno y del cielo; otros sostuvieron que el mal, el padecimiento y el infierno se encuentran en esta difícil vida en la que el hombre sufre y es castigado, no en la otra que no existe, sino en esta cruel y verdadera. El eterno ciclo de vida y muerte, la caducidad de la vida, esto es el infierno. Las miserias corporales, insisten, acaban con la muerte, al salir de este infierno terrenal, tesis que debió sorprender al jesuita pero que reprodujo Sartre en su obra *Huis clos* de 1944. La elaboración de la respuesta basada en que todas las cosas han sido creadas para un fin no debió satisfacer a los monjes pues son ahora ellos los que toman la iniciativa preguntando: si existe el alma ¿de qué materia está hecha?, ¿tiene color?, ¿cuál es su apariencia o «manera de presencia»? Ante la respuesta de que carece de «cuerpo y color» afirman victoriosos que si no tiene «ni cuerpo ni color no era luego nada» lo que confirma el principio primordial de que han partido. Torres no se da por vencido y se sirve de un símil empírico, de un elemento natural como es la existencia del aire que, aunque corpóreo, «no tiene presentia ni color». Siendo esto así, concluye, con cuanta más razón vive el alma después de la muerte no siendo material en su existencia, etc. No cabe duda de que, en principio, se entienden.

Otro campo de batalla en el que toman bonzos e hidalgos la iniciativa verbal es, nada menos, el del concepto, naturaleza y atributos de Dios. Un día «vinieron otros que preguntaron qué cosa es Dios», nos dice Juan. Quieren saber si tiene cuerpo, si se puede ver, si el alma que predican ve a Dios, etc. Al recibir respuesta afirmativa a esta última pregunta inquieren por qué el alma buena no ve a Dios ya en este mundo. ¿No será, insisten otros, que el alma es la forma *ku* que desaparece al morir el cuerpo?[155]. Si el alma es invisible e inmortal, entonces –arguyen– es igual a Dios. ¿Dónde está Dios y qué atributos tiene? «Si Dios [es] misericordioso y [creó] las gentes para ir a la gloria, ¿cómo dexa al demonio hazerles tanto mal?» La interpelación es realmente significativa porque prueba cómo asimilan la predicación y cómo, jugando con la versatilidad de registros, la encuentran deficiente fundamentados en algo tan básico como la experiencia de vida. Si «Dios por misericordia [continúan] crió a los hombres para ser buenos y para les

[155] Pp. 247 ss.

dar la gloria, [...] para qué los crió de tal manera que sempre hazen [...] mal»? «Si Dios es misericordioso [remachan] y nos crió para ir a la gloria ¿para qué nos puso tan difícil el camino para ir allá»? «Si Dios todas las cosas crió buenas», como han escuchado decir al misionero, ¿quién hizo a Lucifer «malo y soberbio [...] sino Dios?». Más todavía: «Vinieron otros diciendo [Javier tuvo idéntico debate] que si Dios es criador y salvador de todo el mundo, porqué no ordenó que desde el comiençio fuesse declarada y manifestada su ley en estas partes y no aguardar fasta ahora»[156], cuestiones a las que Torres responde desarrollando los conceptos de libertad, premio y castigo, voluntad, finalidad moral, etc., según el *corpus* de doctrina teologal apelando nuevamente a la luz natural que ilumina el alma racional en cuanto a los principios morales básicos.

Esta estampa sintética –pero que en sus partes he reproducido virtualmente *verbatim* para no tergiversar– es pródiga en estratos reveladores. Influenciados por Torres los bonzos demuestran aceptar y estar plenamente *at home* en la cultura de la razón; su punto de partida es o bien el credo propio budista o bien las proposiciones que han oído, las afirmaciones y argumentos de la otra cultura. Muestran interés crítico y empatía, se acercan pero discriminan; han alcanzado una plataforma común discursiva desde la que disparan dardos certeros, plenamente inteligibles por Torres, para mostrarle que también su modo discursivo descansa en arenas movedizas. Dirigidos por la lógica interna de la predicación no dan cuartel a Juan con sus preguntas: ¿Dios creador? ¿Dios misericordioso? Mas bien creador de Satán y fautor del Mal si miramos la realidad del cuotidiano vivir. ¿Castigo eterno en la otra vida? La inmensa compasión que con nosotros tiene Amida hace imposible el infierno. Si todos somos humanos e hijos de Dios, ¿por qué nosotros los japoneses hemos sido olvidados por la deidad? Éste es un argumento de suma importancia para ellos dada la estructura social familiar y la visión ontológica de la perpetuación del linaje; los antepasados viven, están presentes en el pensamiento y en la vida japonesa. No puede defenderse razonablemente una agenda divina común ni una humanidad igual a nivel de especie. ¿Dios crucificado? En un país en que se crucificaba a malhechores la afirmación no tiene sentido. ¿Y éstos son los que nos exhortan a razonar y a que siempre procedamos en nuestro comportamiento moral *secundum rationem*?

El adulterio, la fornicación y la sodomía son pecados, nos dicen; lo primero es aceptable, en cuanto a lo segundo lo razonan y aceptan desde otro registro porque la pérdida de la virginidad de una joven

---

[156] Pp. 255.

causa afrenta al honor familiar; ahora bien, un mozo sodomizado ni pierde la virginidad ni deshonra a sus padres, luego podemos inferir que no hay equilibrio discursivo en esta gama de casos. Nos responde Torres que en este último la prohibición se sigue porque no puede haber generación, lo que es a su vez incongruente con su negativa a que podamos cambiar una mujer que no tiene hijos por otra para que los tenga. En este caso y siguiendo la coherencia lógica del discurso del padre, los maridos «bien podrán tomar otra sin pecar»[157], lo que precisamente no admite. No se da cuenta de que estos pretendidos argumentos pueden ser válidos en una situación dada pero no serlo en otras más englobantes; es más, su racionalidad está atada por principios un tanto vacíos de contenido humano. ¿No es todo esto un contrasentido, un juego arbitrario y caprichoso, un absurdo que traspasa los límites de la razón a la que no sólo continuamente apelan sino que la toman como fundamento de la vida cívica y de la moral? Algo falla en los dictados de esa recta razón; la hermenéutica budista muestra los dientes. Razón tenía Torres cuando los veía como eminentemente racionales capaces de poner en apuros a santo Tomás y Escoto.

He presentado un muestrario de temas y argumentos principales de dos culturas pugnaces en uno de los espacios de encuentro. El *shock* inicial de ideas y conceptos lleva a iniciar un viaje de descubrimiento mutuo, a inquirir sobre *qualia* mentales ajenos y abrir dos ventanas –la del Oriente y la del Occidente– que iluminen los mundos y discursos respectivos. Estos espacios de posibilidad y apertura vienen enhebrados por la fibra de la logicidad; en ellos se debate la justificación de la racionalidad, la evidencia de ciertas verdades, los principios que una persona razonable no puede negar y la capacidad de éstos para motivar a la acción. Se trasluce un cierto acuerdo en relación a la capacidad racional panhumana para construir el inicio de una ética de primeros principios pero su generalidad es tan delgada que hace que las discusiones se centren en casos substantivos y empíricos, con características específicas en los que el acuerdo es problemático. En la disputa aflora una cierta permeabilidad y una razón práctica con alguna sensibilidad a ocasión, circunstancia y léxico. El arco categorial crece. El jesuita trata de acercarse a Shaka y el bonzo a los atributos de Dios; ambos se esfuerzan en pensar la diversidad, en cambiar de perspectiva para entender desde dentro, a la *otra* manera. Contagiados por la otra cultura cambian de tercio, asumen un cierto talante empático y razonan desde él ampliando el propio espectro categorial. En el texto de Fernández no hay estructuración proléptica ni jerarquización explícita, simplemente escuchamos en

[157] Pp. 250 ss.

su interior las heterogéneas voces del Otro y nadie habla como autor omnisciente; al contrario, los argumentos, narrados en tercera persona no intrusiva y en tono objetivo e impersonal, vienen enumerados parentética y paratáxicamente. No se trata de un modo perfecto pero es el que más se le acerca.

Por otra parte los serios obstáculos para la comunicación actúan como filtros que dificultan el encuentro de mentes; a los bonzos les costaba penetrar, por ejemplo, en el concepto de la inmortalidad del alma, como prueba uno de ellos que, en una discusión presidida por Oda Nobunaga, unificador de Japón, desenvaina la espada con intención de matar allí mismo al hermano Lorenzo para ver y palpar el alma que se supone habita en su cuerpo[158] y, en su defecto, probar como embaucador al misionero. Tampoco Torres elabora convenientemente sobre uno de los *subtilia* más nucleares y profundos en el pensamiento budista que repetidamente aducen los bonzos: el *mu* mahayana y la difícil noción antitranscendente del vacío *ku*, o no-ser, eran conceptos budistas, suficientemente misteriosos y extraños, que invitaban a la mente curiosa a escrutarlos cuidadosamente guiada «por el impulso de la razón y de la verdad» que los misioneros voceaban. Cada episteme religiosa parte de un núcleo irreducible e innegable que no facilita estrategias de conciliación; son estos *qualia* cognitivo-morales el *locus* de códigos profundos, inalterables, los que obstaculizan el experimento en comunicación iniciado entre estas dos batalladoras culturas. Cada metafísica parte de un *arché* o principio director que define la realidad y la segmenta según sus propiedades direccionales, arbitra qué preguntas tienen sentido y privilegia determinados modos de argumentación. Cada uno de estos dos bloques ético-conceptuales conforma un argumento-nosotros, una posición mental de equipo según la afiliación respectiva; el monacato, las sectas y la Compañía, el cristianismo, el budismo y el sintoísmo, en otras palabras, las instituciones a que pertenecen, les piensan. Lo que quiere decir que el *milieu*, el modo de vida y el *ethos* del tiempo configuran comunidades cognitivas que colorean emotivamente, desde su interior, las formulaciones de racionalidad y verdad. Ayer y hoy.

Pero a su vez todos estos condicionantes tienen un límite: bonzos y jesuitas, al establecer puentes para conectar dos metanarrativas –en parte incompatibles porque provienen de diferentes estructuras axiomáticas–, encontraron afinidades estructurales subterráneas. Ambas son universos semióticos en los que priman los modos asuntivos fluctuantes que vibran en ambigüedad e invitan a la interpretación en creación continua; las dos son formas formantes que promulgan me-

[158] Fróis II, 282-291.

tadiscursos morales culturales en formulaciones altamente provocadoras. Puestas en contacto echan chispas ciertamente, pero también establecen vasos comunicantes. Ambas teologías son encrucijadas en las que confluyen el mito y la creencia, moradas de primeridades y ultimidades y poiéticas elaboraciones de suprarrealidad que en su orgánica totalidad proveen de ideas, conceptos, fórmulas, analogías y metáforas y otros recursos-pasarela que toleran un cierto grado de comunicación inicial. Paraíso, demonio e infierno podrían servir de plataformas similares comunes en algunas sectas para cimentar un punto de partida, lo mismo que la insistencia de Torres en partir de experiencias fundamentales de la vida humana o de construcciones morales ancladas en la necesaria convivencia, lo que nos lleva de nuevo a la tesis misionera: a la razón natural, a *il lume naturale* de Galileo, al poder de la reflexión racional.

En principio, el diálogo público, siempre que tenga una buena dosis de autonomía e imaginación, es vehículo de razón crítica; el vaivén no autoritario de la pregunta y respuesta reconoce al Otro en sí mismo y la capacidad de comunicación con él a nivel de pensamiento y discurso racional. Esta forma de discusión verbal es uno de los mejores medios para penetrar en el argumento del Otro lo que ratifica la importancia de la razón en su capacidad universalizante. Cada lado propone, en autonomía racional, sin dependencia jerárquica, su punto de vista espiritual, busca nuevas formulaciones e hipótesis, responde a objeciones, aprende y entiende en cuanto la lengua lo permite; misioneros y bonzos hablan desde el convencimiento de su propia doctrina, desde su ideal religioso y, algo importante, razonan sobre principios y fines, sobre un universo ético-moral en una plataforma abstracta común. Las formas reales de la disputa no siempre alcanzaban las condiciones ideales pero el ensayo, que llegó a ser sistemático y perseverante, fue una adquisición del mundo misionero japonés.

La ontoteología, con todo el cortejo de posibilidades expresivas, con sus zonas de fricción, con sus contrapuntos diferenciales y con el fascinante ballet de categorías en acción evocadora, alza una imponente arquitectura extraña pero con puertas y ventanas entreabiertas que permiten la penetración o al menos un convincente atisbo a todo aquel que va equipado con la herramienta clave: la lógica. El clan que Torres dirige parte en sus diálogos con samuráis y disputas con bonzos del principio de que las razones vienen fundadas «nos termos e propoziçoes das nossas ciencias a que chamamos logica e filosofía»[159]. Los conceptos matemáticos, el modo *ponendo ponens*

[159] Fróis II, p. 288.

y el principio de contradicción fructifican en pruebas apodícticas porque son formas de razonamiento que provienen de principios objetivos y universales. Si objetáramos al grupo jesuítico que la experiencia es loco-tempo sensible y que por tanto es necesario someterla a crítica hermenéutica y que la lógica es necesaria en las disputas pero no suficiente para la conversión, nos responderían que estamos argumentando desde la racionalidad como ellos y los bonzos; nos podrían recordar, porque en ello creían, que la empresa racional no es ni subjetiva ni contingente ni viene teñida por la cultura, que no podemos ir más allá del pensamiento lógico, en una palabra.

Esfuerzo extraordinario el de estos remotos jesuitas que en 1551 proclamaban la capacidad racional como base para edificar una gran comunidad humana. Régimen discursivo-retórico tan válido hoy como entonces debido a la presencia tuteladora del pasado espejado, también hoy, en el presente; pasado-presente que multiplica las posibilidades y nos proporciona plurales opciones para mejor articular los problemas del pasado con visión de futuro. El pasado *es* presente; la antropología es inseparable de la historia; ambas nos envían mensajes para abordar nuestros problemas hoy.

CAPÍTULO III

VALIGNANO FIGURA RENACENTISTA

Alessandro Valignano nace en Chieti, junto a Pescara, en 1539; la ciudad pertenecía a Nápoles, entonces bajo dominio español. Más tarde y ya en Japón, Valignano recuerda la capital del reino con nostalgia encuadrándola «entre las más nobles ciudades de Europa» y describiéndola como «primorosa y elegante», con «multitud de caballeros» deambulando por sus calles[160], muchos de ellos españoles. Las autoridades hispanas habitaban en palacios, la numerosa colonia española radicaba a lo largo de la via Toledo y ocupaba también sus aledaños llamados *Celsi;* en el *Quartieri spagnuoli* habitaban entre cinco y seis mil soldados que pululaban por las numerosas hosterías. Daba color a la fuente *dei Cavalli marini* la conocida *Garitta della guardia spagnuola* con una compañía de bullangueros infantes. Por calles y plazas *si va alla lingua spagnuola,* se hablaba español[161]. En los círculos del *bel mondo* y en la vida social napolitana se tenía por elegancia hablar castellano. En ese ambiente refinado se movía la familia Valignano; Alessandro no sólo hablaba sino que redactó en es-

---

[160] J. L. ÁLVAREZ-TALADRIZ, *Sumario de las cosas de Japón (1583),* Tokio, 1954, introducción, p. 3: en adelante *Sumario.* Significativamente, Valignano introduce, en la descripción de la embajada de japoneses que envía a Roma, detalles de la «nobilísima» Nápoles con sus 13 príncipes y 28 duques amén de marqueses y condes, a pesar de que los embajadores no la visitan en su periplo. Valignano es el autor de *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam curiam,* Macao, 1590 (hay facsímil, Tokio, 1935) según J. Moran: «The Real Autor of De Missione», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 2 (Junio 2001), Lisboa, información que debo al Dr. M. Cooper. He leído las líneas sobre Nápoles en la p. 256 de *Diálogo sobre a Missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana* en la traducción de A. da Costa Ramalho, Lisboa, 1997.

[161] B. CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza,* Bari, ⁴1949, pp. 282 ss, 158 ss.

pañol la mayor parte de sus voluminosos escritos, es más, en una carta que escribe en 1587 desde Goa confiesa que ya no sabe escribir en italiano[162].

La familia, con título de nobleza concedido por Carlos V, ejercía el cargo de camarlengo en la administración de la ciudad; el trato distinguido y el arte de gobernar era el estilo propio de estas elites napolitanas renacentistas. Los Valignano, familia religiosa que dio además una hija abadesa[163], mantenían una relación estrecha con el cardenal de Chieti Gianpietro Carafa, más tarde Paulo IV; también con los cardenales Carlo Borromeo y Marco Sittico d'Altemps a quienes recurren más tarde para ayudar y promocionar a Alessandro. Paulo IV era notorio entre los de su círculo porque no nombraba a los españoles sino para execrarlos como «eretici, scismatici e maledetti da Dio, seme di giudei e di marrani, feccia del mondo» y deplorar «la miseria d'Italia, che fosse costretta a servire questa gente cosí abietta e cosí vile»[164]. Los Valignano militaban también en la facción antiespañola, actitud que retoña a veces en el hijo.

Conscientes de su futuro y con vistas a una carrera en la corte papal, envían a Alessandro a graduarse en leyes a Padua cuya renacentista universidad era famosa en toda Europa. Y con razón. Estudiantes de los siglos XV-XVI como N. Copernico, Francesco della Rovere (Sixto IV), Pico della Mirandola, León B. Alberti, Paolo Toscanelli, Francesco Guicciardini, Pietro Bembo, Torquato Tasso, Tomasso Campanella, Roberto Bellarmino, William Harvey y G. Cardano entre otros (Galileo en 1592) hicieron de Padua la sede indiscutible de una revolución humanístico-científica. En ella cursaban estudios jóvenes de toda Europa –*ex toto prope terrarum orbe*[165]– exhibiendo sus costumbres y que sin duda admiraban los frescos de Giotto en la capilla Scrovegni, graduándose en jurisprudencia porque las sentencias patavinas eran pioneras y apreciadas por los emperadores, gobernantes y duques de muchas naciones[166]. Además y no menos importante, la República de Venecia se encargaba de que predominara en sus aulas una atmósfera de libertad y de tolerancia. La *Serenissima* era tole-

---

[162] Está fechada a 3 y 5 de diciembre. La he leído en *Documenta Índica XIV (1585-1588)* doc. 106, p. 731, de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Roma, 1979. En adelante DI.

[163] En una carta que escribe Valignano al general en Malaca –20 de noviembre de 1577– en *Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], sección de Japón-China 8 II 194*, en adelante Japsin, o simplemente J o G (Goa), menciona a la «abadesa de Santa Clara que es mi hermana».

[164] Croce, *op. cit.*, p. 224.

[165] *L'Università de Padova. Notizie raccolte da Antonio Favaro*, Venecia, Ferrari, 1922, pp. 47-48. Estando allí Valignano llegó un aluvión de estudiantes alemanes, p. 22 de B. Brugi, *La Scuola padovana di Diritto romano nel secolo XVI*, Padova, 1888. Bibliografía que debo a la profesora María Federico.

[166] L. Rossetti, *L'Università de Padova. Profilo historico*, Milano, Fabri, 1972, p. 22.

rante en materia de religión pues frenaba el celo inquisitorial y se reservaba el derecho de cuestionar las decisiones provenientes de Roma[167]. Los estudiantes recordaban siempre la *patavina libertas*[168]. En este excepcional ambiente internacional variopinto y comprensivo, respetuoso con la alteridad se graduó en leyes –1557– el futuro jesuita cuando contaba diecinueve años.

Después de recibir varias prebendas –a través de conexiones familiares– que no le debieron satisfacer volvió a Padua en 1561 para continuar sus estudios y, como muy mozo, disfrutar de juventud, lo que le ocasionó graves problemas de los que le sacó el cardenal Borromeo. Probablemente tenía ya adelantada la preparación de la prueba de doctorado pues en abril de 1564 había realizado los trámites necesarios para alcanzar ese grado. Se lee en el fol. 353v[169] que queda asentada la formalidad jurídica *more solito* para seguir adelante con el trámite pertinente. Le asignan hora y día para el correspondiente examen que tiene lugar en la tarde del 17 de abril de 1564. El escolar «Alessandro Valignano napolitano» superó la prueba *in utroque jure* con unanimidad de los examinadores; *«tradita insignia, doctoratus in dictis ambabus facultatibus [...]* [continúa el acta, fol. 354] *data fuit possessio ipsius doctoratus»*. Pero su grado no le debió dejar plenamente satisfecho porque en mayo de 1566 pide a Francisco de Borja, prepósito general, ser admitido en la Compañía, nueva y pujante entonces en Roma. «N. Signore [escribió más tarde] fu servito di chiamarme della cieca et perniciosa vita, che faceva nel mondo, a questa santa Religione della Compagnia»[170]. El Duque de Gandía recibe en el noviciado del Quirinal a un joven aristócrata de veintisiete años que no sólo llega con cuatro maletas de pertenencias sino con un excepcional bagaje renacentista. Por familia, por contactos en Roma y por estudios en Padua ha tenido que conocer el esplendor artístico único, sin paralelo, que han protagonizado Miguel Ángel, Rafael y Leonardo y, al menos, recogido ecos del valor que da a la experiencia política Maquiavelo y escuchar rumores de la tolerancia religiosa de Erasmo, leído en toda Europa, y oído comentarios sobre los tratados de educación y sobre la teología unitaria platónica de Marsilio Ficino que fusiona platonismo y cristianismo y del teísmo religioso universal y neoplatónico de Pico, conjuntos monográficos ambos inmensamente influyentes y aceptados, que busca-

---

[167] L. Rossetti, *op. cit.*, p. 25.

[168] A. Favaro, *op. cit.*, p. 36.

[169] *Atti del S^a Collegio dei Legisti dal 1553 al 1567*, Archivo antiguo, Universidad de Padua. Agradezco las atenciones de que fui objeto en el Archivo.

[170] Valignano al general en carta de Cochin, 14 de diciembre de 1584, DI XIII, doc. 38, p. 697.

ban la verdad común subyacente a las variadas confesiones religiosas. La atmósfera universitaria patavina rezumaba un racionalismo teológico y patrocinaba una nueva antropología no dogmática que realzaba la flexibilidad en el concepto de naturaleza humana y sus formas relativas y cambiantes. El prepósito Borja se congratula de recibir a tan excepcional novicio, al que acertadamente define como «muy señalado» en una carta al provincial de Aragón[171]. «Persona de muchas partes», promete ser una excelente adquisición para la orden que lo mima haciéndole estudiar en el Colegio Romano bajo el célebre matemático y astrónomo C. Claudius, donde tiene por condiscípulo, con quien intima, a Claudio Acquaviva, futuro general de la Compañía. Aún sin terminar sus estudios de teología actúa de maestro de novicios, entre los que se encuentra el joven Mateo Ricci, espíritu afín que bajo su dirección misionará en China. En 1571 es auditor de teología y rector del colegio de Macerata, pero espíritu abierto, no eurocéntrico y naturalizado en el siglo de los descubrimientos, quiere montarse al tren de los conquistadores del espíritu y ruega al general ser enviado al fascinante Oriente que, pletórico de posibilidades excitantes, cautiva a los jóvenes jesuitas.

I

El 23 de abril de 1573 fue elegido E. Mercuriano general de la orden por intrigas de jesuitas portugueses y por deseo expreso de Gregorio XIII que se oponían a que fuera elegido un español. Sin perder tiempo envió el nuevo general visitadores-inspectores por Europa, a América e India con la misión de unificar normas disciplinares. Uno de los elegidos fue Valignano. En agosto Mercuriano lo llamó a Roma para darle instrucciones sobre su elección como visitador[172] de India, concretamente de Mozambique a Japón, enorme imperio puesto en las manos de un jesuita de sólo 34 años y con pocos de experiencia en los asuntos internos de la Compañía. Durante las conversaciones el prepósito le confió una misión en la corte portuguesa[173], le dictó el modo de proceder de los jesuitas en Portugal[174] y le hizo partícipe de confidencias y «secretos» que por el momento debía guardar, incluido el de su nombramiento[175]. Como la patente de la sorprendente elevación tiene fecha de 24 de septiembre se puede inferir que el general quedó pronto convencido y satisfecho de las dotes que presuponía en Vali-

---

[171] *Sumario, op. cit.*, p. 7 de la introducción.
[172] La patente dada el 24 de septiembre puede leerse en DI IX, doc. 1, p. 1.
[173] DI IX, doc. 12, p. 41; doc. 36, p. 198; doc. 41, p. 218.
[174] *Idem* doc. 36, p. 198.
[175] Carta de Valignano al general, 6 de noviembre de 1576, Goa Japsin 8, I, fol. 40v.

gnano. Días antes del nombramiento, y para agilizar la operación, el visitador hizo su profesión solemne ante el general por la que alcanzaba la posición jerárquica máxima en la Compañía, y el 20, sin pérdida de tiempo, salió de Roma camino de España pero en dirección a Lisboa.

¿Qué motivó al general a seleccionar a Valignano, encomendarle personalmente un plan de operaciones, confiarle secretos, congelar la publicación externa de su mandato y dispararlo con tal rapidez a Portugal? La pregunta es pertinente porque algunos asistentes de Mercuriano dudaban del acierto de su determinación. Para comenzar, no eran muchos los jesuitas jóvenes, aristócratas y juristas, con vigorosa personalidad e inteligencia de los que Mercuriano podía echar mano. Hombre de mundo, debió deslumbrar desde el principio el mozo renacentista al hijo de unos labradores. Muy pronto, en el espacio de un mes, tuvo que producirse una especie de química sintética afín entre los *qualia* subjetivos de los dos personajes; diálogo fluido, consonancia de ideas, acuerdo en el método y en la previsión del futuro evangelizador abren posibilidades excitantes para ambos en el inicio de sus respectivas carreras y confianza mutua como indica la posterior correspondencia. Los pequeños detalles reveladores de la carta citada presuponen en ambos un radar empático para captar el modo, estilo y dirección de mensajes, y establecer una confianza solidaria entre el visitador y el general.

Valignano dejó Italia por Génova el 25 de octubre con la patente de su nombramiento, en la que se subrayan sus dotes y capacidades[176], y desembarcó en Alicante el 10 de noviembre de 1573. Pero antes de embarcar toma una atrevida decisión personal que muestra tanto su brío emprendedor como su capacidad de previsión. Al leer las facultades que como visitador el general le concede, le responde inmediatamente reclamando mayor autoridad. Aunque aquéllas no se han encontrado sí tenemos la escueta petición de Valignano que va, sin rodeos, al grano[177]. «Imprimis [escribe] ante omnia [!] videtur addendus hic articulus: Habebit omnes facultates quas Visitatores ordinarie habere solent». Sorprenden el modo exigente de los verbos y la iteración inicial. Pide además que se le aumente el número de los jesuitas que se puede llevar a Oriente (art. 1), que se le dé facultad para devolver a Europa aquellos que juzgue conveniente (art. 7), quiere mayor autoridad sobre los profesos (art. 8), plena competencia para gobernar, proveer, erigir y cambiar colegios y distribuir predicadores y confesores (art. 16), enviar a cualquier sujeto a misiones y revocarlos de sus puestos (art. 17), otor-

---

[176] *Dona Domini in te satis perspecta,* DI IX, doc. 1, p. 1.

[177] Goa 24 I, fols. 76-77v, ARSI, y también en DI IX, doc. 3, pp. 5-12. La carta está escrita antes del 25 de octubre de 1573. En la Academia de la Historia, Madrid, los folios 371-372 del Legajo 7236 (21) tienen por título: *Facultates a N.P. Generali Praeposito P. Everardo concessae Patri Alexandro Valignano Visitatori Indiae Orientalis.*

gar todos los privilegios de la Compañía a quien quisiere, mandar en virtud de santa obediencia (art. 20), etc. El elenco de facultades a añadir es realmente amplio y consistente con su misión reorganizadora y obedece a un esquema conceptual bien meditado.

No hay duda de que el visitador ha inspeccionado con radar crítico todas y cada una de sus competencias y que encuentra deficientes algunas de ellas, pero lo realmente revelador es, nuevamente, el subtexto de la carta. Valignano no quiere llegar al Oriente con facultades a medias o normas inciertas y de dudosa y conflictiva interpretación. La naturaleza de su misión le exige aquilatar extremos y precisar detalles para completar el vacío legal que dejan instrucciones, normas y reglas a interpretar a distancia; graduado en leyes sabe de la tensión estructural entre la institución –Roma, la Compañía– y la autonomía personal; previsor de la *frisson* entre la autoridad objetiva y su responsabilidad subjetiva quiere mayor poder de maniobra. Allá en la lejanía asiática y en la rigidez de la diferencia institucional y variedad de pensamiento cultural necesitará echar mano de la experiencia y justipreciar la circunstancia y el lugar; patentes, constituciones, estatutos y consultas tendrán que naturalizarse –ya lo pensaba Torres– o revestirse al menos de un cierto grado de flexibilidad y manera de plasticidad; presiente que la *subtilitas applicandi* habrá de reemplazar a la urgencia y rigidez de la letra; en una palabra, Valignano ve la autonomía personal como inherente a su planeada misión; aquí aflora ya uno de los principios que van a gobernar su actuación. Es realmente sorprendente constatar cómo a los dos años de estancia en la India ve confirmadas todas sus previsiones y se arriesga a pedir al general nada menos que tantas facultades como él tiene: «È necesario [le escribe] per il buon goberno di questa Provincia che se gli dia quasi l'istessa facultà che tiene il Generale»[178]. Sus súbditos le tildarán de autoritario.

El corpulento visitador llega a España agigantado: *amicus curiae* viene investido de la máxima autoridad; además, sus nobles maneras romanas cautivan y transmiten una energía organizadora y creativa que maravilla a los provinciales españoles, lo que les predispone a ser generosos con sus crecientes peticiones de misioneros. Hombre de frontera viene dispuesto a seleccionar y llevarse lo mejor para su cruzada innovadora; levanta de inmediato por donde pasa explosiones de entusiasmo entre los jóvenes jesuitas que insisten en formar parte de su empresa nipona; cuanto más le tratan más le aprecian. Admiran su modo exquisito de proceder de forma que aunque «escuece

---

[178] Carta al general, 22 de octubre de 1576. La tomo de la p. 54 de J. F. SCHÜTTE: *Valkignano's Mision Principles for Japan*, vol. I, Anand, Guyurat Sahitya Prakash, 1980. En adelante *Principios*.

la sangría» a que somete a las casas de religiosos llevándose los mejores, «trátalo con tan buen modo y tan a la manera [...] que obliga»[179]. Se mueven «tanto [...] a desear las Indias, que si yo no atajo por ahora los deseos, como han ido dos, fueran casi todos»[180]. Tal es la prudencia y diligencia con que procede en su gestión reclutadora, al decir del P. Lenoci, que se multiplican las cartas y peticiones de los que piden esta misión aduciendo razones para ser destinados a Japón[181]. Todos conocían además las cartas enviadas por Javier, Torres y J. Fernández.

Valignano consigue de los altruistas y sacrificados provinciales españoles el número de padres y hermanos que pretende y sale satisfecho camino de Portugal; le han dado lo mejor. Y no sólo lo mejor –si todos los que piden se marcharan «no nos quedará aquí sino los surrapas»[182]– sino –nótese– mayor número del concedido por el general: se llevó de esta provincia, escribe el P. Suárez «más número de los que yo sabía se le habían designado para las Indias». El ex provincial de Toledo P. López escribió a Mercuriano: «Del P. Alejandro Valignano recibí poco ha una carta en que mostraba grande satisfacción de la gente que de estas provincias se le dio, agradeciendo lo que se ha hecho» y enjuicia así su actuación: «Yo puedo decir con verdad que se le dio de lo bueno y aun de lo mejor [...] él se dio buena maña en recoger».

II

Satisfecho de su paso por España[183], Valignano se dirige a toda prisa[184] a Portugal para tratar lo que el general le ordenó. Llega a Évora el 22 de diciembre, pasa la navidad en Lisboa y el 26 está ya en Almeirim para tratar con el rey don Sebastián. Aquí encuentra otro teatro, actúa en otro escenario, con otros actores que representan otros papeles, movidos por otras ideas. Al verse solo –«ego solus»– ante el núcleo autoritario y duro de padres portugueses comenzó, confiesa el enérgico visitador, a «pavere et tedere» ante «le molte et gravi difficultà» que encuentra precisamente entre aquellos que más deberían ayudarle[185]. No sólo se enfrenta a la institución del Padroa-

---

[179] Escribe el provincial de Aragón, DI IX 1573-1575, pp. 30 y 17. Véase también L. LOPETEGUI, «Paso por España del P. Alejandro Valignano», *Studia Missionalia* III (1947), p. 12.

[180] L. Lopetegui, *op. cit.*, p. 12.

[181] Vale la pena leer las páginas que Lopetegui dedica a estos candidatos en *op. cit.*, pp. 17-24.

[182] L. Lopetegui, *op. cit.*, p. 19. Las citas siguientes, pp. 26-27.

[183] Carta a A. Possevino, secretario de la Compañía, Évora, 22 de diciembre de 1573, en Lopetegui, *op. cit.*, pp. 40-41.

[184] DI, *op. cit.*, doc. 16A, p. 65.

[185] DI, *op. cit.*, doc. 15, pp. 50-51.

do regio que tiene que autorizar tanto los pasajeros y viajes a Oriente como la financiación de su abultada e inusitada misión, sino que tiene, además, que contender con la cúpula local jesuita que actúa como verdadera célula política para controlar con «virga ferrea» e indoctrinar en extremo rigor el espíritu de la Compañía en los novicios[186], contrario al «modo suave» de Roma. Todo tiene que pasar por este discriminador cedazo que evalúa y separa lo puro de lo impuro y lo bueno de lo malo.

Valignano se enfrenta, ciertamente, a un conjunto de obstáculos graves por su complejidad y heterogeneidad pero está decidido a entrar en la polémica y presto a la batalla; seguro en su misión generalicia y convencido de la bondad y eficacia futura de su proyecto inicia el razonamiento con prudencia pero también con la firmeza que le presta el sentir que el Señor le ayuda[187]. Sus mismos oponentes reconocen sus cualidades dialogantes y lo ven como prudente, juicioso y capaz[188] y, lo que es más significativo, aprecian en él un cierto talante retórico aristocrático y condescendiente, mundano, renacentista, hasta con ribetes maquiavélicos. Procura satisfacerlos en todo lo que puede –«Io veramente procuro di sodisfarli in tutto»[189]– pero procede siempre con sutileza, sagacidad y astucia –«muy avisado en las cosas que trata», con atención y gobierno «más político y humano, que espiritual»[190], pasando en el modo argumentativo de la blandura a la tenacidad y a la firmeza–. En un momento de dureza discursiva se les opone «totis viribus»[191], les recuerda que no tienen ninguna autoridad sobre él y les llega a amenazar, si persisten en su actitud, con volverse con todos los misioneros a Italia, haciendo pública ante la orden la negativa y pésima disposición portuguesa[192]. La rotunda afirmación de autoridad sin paliativos, comprueba satisfecho, produce el resultado esperado: «alla fine bevero il calice»; la obediencia al general se impone.

El diplomático y autoritario visitador es recibido en audiencia por el rey don Sebastián el uno de enero de 1474. En nombre del general ofrece a S.M. su propia persona y toda la Compañía para cumplir el deseo regio de predicar el evangelio en tan distantes tierras; nada más ser elegido –subraya– ha hecho el prepósito general un verdade-

---

[186] Véase para todo esto a F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesús na Asistencia de Portugal*, t. II, vol I, Porto, 1938, cap. II, pp. 293 ss.

[187] DI, *op. cit.*, doc. 15, p. 51.

[188] DI, *op. cit.*, doc. 17, p. 73 y doc. 34, p. 193, de G. Serrão y M. de Torres.

[189] DI, *op. cit.*, doc. 23, p. 118.

[190] DI, *op. cit.*, doc. 34, p. 193 al decir de M. de Torres.

[191] DI, *op. cit.*, doc. 23, p. 117.

[192] *Idem*, pp. 119-120; incluye la cita última.

ro esfuerzo enviando tal copia de misioneros al Oriente en respuesta al manifiesto celo de toda la corte. El rey le agradece amablemente la oferta y le remite, para responder a sus peticiones, al encargado de negocios Martín Gonçales que cinco días más tarde le comunica que S.M. le ha concedido todo lo que le había solicitado[193]. El siete envía una nota al general[194] pormenorizando los detalles de la concesión que son, en resumen, los siguientes: le ha sido concedido el viático para 30 personas a razón de cien escudos cada una, pero si el numero aumenta crecerá también la asignación; ocuparán los misioneros los mejores camarotes de las naos, los que están próximos al timón y disponen de balcón; podrá fundar un colegio en Malaca que albergue e instruya al menos a sesenta personas; además de financiarlo, otorga S.M. mil escudos de oro para la misión japonesa y ciento cincuenta escudos para la manutención de los misioneros recogidos en la casa de San Roque en Lisboa y bajo la sola autoridad exclusiva del visitador. Valignano, con su habilidad y respaldado siempre por el general, ha alcanzado todos sus objetivos, pero a costa de haber pagado un cierto precio. La camarilla portuguesa le ha vigilado en detalle y con preocupación desde su llegada; lo ven como un intruso en su cerrado coto y además se lo hace saber, no sólo a él, sino también al general. Ya en una carta que Serrão envía al prepósito el 9 de enero desde Almeirim[195] acusa a Valignano de «entrar en cólera más de lo que conviene», de ser demasiado libre en el trato a venerables padres de la Compañía y llegar, en su audacia, a vocear al que le quiera oír que «va a fundar la India y remediarla» como si por allí no hubiera pasado Francisco Javier y como si ahora no estuvieran trabajando con celo beneméritos siervos de Dios. Mercuriano debió tomar esta brusquedad epistolar con levedad pues conocía la situación portuguesa y su opinión no era favorable. El 11 de febrero[196], cuando ya cree que conoce mejor al visitador, renueva Serrão el ataque que alcanza ahora un tono mayor; escribe a Roma que Valignano ha demostrado tener «un modo de tratar y proceder colérico, áspero y con algún imperio y demasiada libertad y autoridad». Y añade: lleva «las cosas por autoridad», con «estimación propia» y de tal manera es «tenax en su parecer» que no sufre «consejo» ni se ejercita «en la mortificación». Es más, teme que por su juventud y falta de experiencia «ponga en estado muy trabajoso» a la India en lugar de remediarla como él arrogantemente declama; en partes tan remotas y revestido de tanto autoridad puede constituir un peligro para la Com-

---

[193] Valignano al general, carta en Almeirim, 6 de enero de 1574, DI, *op. cit.*, doc. 15, p. 55.
[194] DI, *op. cit.*, doc. 16, pp. 60 ss.
[195] DI, *op. cit.*, doc. 17, pp. 73-74.
[196] DI, *op. cit.*, doc. 31, pp. 178-180

pañía. Y no habla por hablar: en una ocasión el visitador «entró [...] en tanta cólera y dixo tales palabras que nos espantamos [los presentes], hasta decir que no pensásemos que hablábamos con cristianos-nuevos: y con nos humillarnos [...] no avía remedio para disistir de su cólera». El cargo se le ha subido a la cabeza[197], sus virtudes están verdes, se jacta de influencia con el general, etc.[198].

Mientras tanto, arquitecto de la expedición, Valignano procede a seleccionar a los sujetos que ha de llevar a la India y Japón. Consigue, a pesar de la resistencia de la camarilla, aislar al grupo en Lisboa, durante dos meses, «separati delle altri et soto la mia cura», sin que «niuno delli superiori di Portugallo» molesten o interfieran. Allí dispondrá de tiempo para conocerlos personalmente y seleccionar definitivamente a los que ha de dejar en tierra y llevar en la expedición[199]. De nuevo escribe al general diciéndole que puede tener por cierto que «non menarrò niuno che non lo conosca molto [y que no sea] [...] virtuoso»[200]. Allí se dedica el visitador a prepararlos para la gran misión «con gl'essercitii spirituali [...] et altre diverse mortificationi»; pretende que se conozcan mutuamente «l'uno con gl'altri» para que haya comunicación y unión «di questi tre nationi insieme» de forma que lleguen a constituir una verdadera *comunitas*. Durante todo el tiempo reciben enseñanza de teología, filosofía, casos de conciencia y lengua portuguesa y se entrenan en la práctica de la caridad visitando hospitales y cárceles; quiere prepararlos a su imagen y diseño. Él mientras tanto los observa cuidadosamente para «penetrare, et essaminare li talenti di ciascheduno»[201]. Al final selecciona al conjunto pero deja a algunos italianos a pesar de haber sido enviados por el general; se lo exige su conciencia[202].

Aflora a la vez en este periodo otra de las cualidades que marcará toda su actuación posterior: el valor que da a la experiencia personal. Sólo cuando conozca directamente, por larga estancia y presencia –escribe a Mercuriano[203]– podrá tomar decisiones y enviar relación adecuada de lo que pasa en la India; cuando tenga al menos medio año de experiencia *in situ* gozará de «magior luce et cognitio-

---

[197] DI, *op. cit.*, doc. 32, pp. 185 ss., en Val del Rosal, a 20 de febrero de 1574, carta al general.

[198] DI, *op. cit.*, doc. 34, Val del Rosal, 23 de febrero de 1574, pp. 188-194.

[199] Valignano al general DI, *op. cit.*, doc. 15, pp. 51-52, Almeirim, 6 de enero de 1574.

[200] *Idem*, p. 59. Serrão en carta al general del 9 de enero, doc. 17, p. 71, confirma que los lleva a San Roque porque «los quiere ver, tratar y conocer».

[201] Carta a Possevino, 29 de enero de 1574, Lisboa, en Lopetegui, *op. cit.*, pp. 40-41. En esta carta vuelve a insinuarse el talante renacentista pues le extraña, pero alaba, que no haya en el grupo ninguna curiosidad por visitar tan noble ciudad como Lisboa.

[202] Carta al general DI, *op. cit.*,, doc. 41, p. 215, Lisboa, 8 de marzo de 1574.

[203] Lisboa, 6 de febrero de 1574 DI, *op. cit.*, doc. 26, pp. 131 ss.

ne delle persone et collegi» de aquellas tierras y después de «molta et matura consideratione» podrá nombrar provincial; en todo caso lo someterá, una vez decidido, a la voluntad y orden final del prepósito. Experiencia personal de las cosas, situaciones y personas, y prudente y cautelosa reflexión sobre el predicamento humano que se muestra en los accidentes de lo ordinario, serán cartas que jugará con habilidad a lo largo de su vida.

Persona plural y de detalle no sólo alecciona en espiritualidad a los reunidos en San Roque sino que se desplaza a las naos para inspeccionar y medir los camarotes asignados al grupo. Al verlos –y son los mejores, más espaciosos y aireados– se queda horrorizado de su estrechez e incomodidad pues son tales que hacen «tremare ogni persona forte». Tienen cuatro palmos de altura –un metro– y dos de largura de forma que en el interior uno ha de estar siempre acostado; aunque parezca increíble, dice, es cierto porque los he «visto e mesurato diligentemente»; son realmente una «jaula». Y si contamos, continúa, el cargamento necesario más setecientas personas, no queda espacio en la nao ni para andar[204]. Y para tener todo bajo control en el camino designa un superior y un sustituto en cada una de las naves y ordena en detalle el modo diario de proceder[205]; carga, previsor, una caja que cierra con diversas llaves, después de haber introducido una cédula con los nombres de los que le parece podrán gobernar en Oriente si él muere[206] y sale la comitiva de Lisboa el 21 de marzo.

El 14 de julio está de escala en Mozambique; encuentra a los padres en muy bajo espíritu –«desperati»– porque no consiguen conversiones y porque han sufrido largas enfermedades; no les va la tierra ni la gente. Se inquieta en esta su primera etapa en su vasto imperio espiritual e inmediatamente interroga a los religiosos, a los portugueses y al mismo gobernador sobre el estado de la misión. Las opiniones que le dan son en extremo pesimistas: el fruto evangelizador es muy escaso debido a la incapacidad mental y pésima condición moral de los nativos. Valignano acepta los severos juicios de los colonizadores y los reproduce con estos tintes –un tanto impropios de un recién llegado– verdaderamente sombríos: debido a su «pochissima capacità [...] [y] bassezza d'ingegno» esta gente es «incapací-

---

[204] Valignano al general, Almeirim, 6 de enero de 1574, DI, *op. cit.*, doc. 15, pp. 52-53. Serrão confirma el 9 de enero, *idem*, doc. 17, p. 71, que los misioneros iran en las mejores plazas. Sobre los viajes a Oriente pueden verse además de Schurhammer, *op. cit.*, cuando describe el viaje de Javier, C. R. Boxer, *From Lisbon to Goa 1500-1750*, Londres, Variorum, 1984, y *The Great Ship from Amacon*, Lisboa, 1963, y *As viagens de Japão e os seus Capitães-Mor 1550-1640*, Macao, 1941.

[205] DI, *op. cit.*, doc. 41, Lisboa, 8 de marzo de 1574, carta al general.

[206] DI, *op. cit.*, doc. 26, 6 de febrero de 1574

sima della nostra santa lege et costumi»; el no elevarse «sopra dei senzi» les hace vivir «come huomini bestiali»; además, todos son «neri come un carbone», comen cosas podridas, sapos y serpientes, tienen cuantas mujeres pueden, etc., todo lo cual les coloca en el peldaño más bajo de humanidad, contiguos a las bestias[207]. Extraña, sin duda, la cortante y autoritaria discriminación que el visitador, hombre de experiencia y renacentista, hace en su primer encuentro, entre el Otro (blanco) japonés –encarecido encomio– y el Otro (negro) en Mozambique o la India –«poco ser y poco primor»; hasta los señores «son tan miserables y tan baxos que bien se les parece que son negros»–[208]. Cierto que en ambos casos continúa y reitera las narrativas jesuitas que ha leído en Javier, Torres y Fernández y oído a Vallaregio sobre los primeros y asumo que conocía sobre los segundos las de N. Lanciloto en carta a Ignacio[209] en la que afirma que viven como «pecora campi» y «more ferarum», y de Francisco Pérez en Malaca[210] que escribe que los nativos viven «sin ley como animales bravos y brutos», pero desconcierta la turbulencia del encuentro en una personalidad crítica como la suya. Cierto que reproduce en intertextualidad el horizonte comparativo de la época de los descubrimientos y que nos recuerda con su paradójica actitud que no todo es posible en cada periodo histórico, pero las razones básicas de su estima de unos y vituperio de otros hay que buscarlas a otro nivel.

Los jesuitas admiraron desde Javier el ingenio y capacidad intelectual de los japoneses, su organización religiosa y pulcro estilo de vida, sus refinadas maneras y elegancia ritual en el modo de proceder. Japón les fascinó y atrajo desde el principio y aun antes de conocerlo por experiencia; el modo cultural nipón rimaba en variados aspectos y hasta superaba en algunos al modo cultural occidental. El ideal misionero no sólo propugnaba una «respublica cristiana» sino, para la elite al menos, una república de letras también, una «universitas» homogeneizadora cultural. Y al contrario, para un noble italiano, conocedor y admirador de un singular esplendor artístico renacentista, los modos mentales a primera vista carentes de *logos* y los «repugnantes» modos ordinarios sin *nomos* aparente y contrarios al europeo, la carencia de *ordo* y *ratio* y de un mínimo canon de decoro personal en una palabra, generaron un discurso negativo y provocaron rechazo.

---

[207] Valignano al general, 7 de agosto de 1574, y parcialmente en Valignano: *Historia, op. cit.*, pp. 479-480.

[208] Valignano, *idem*, pp. 24 y 26.

[209] Goa, 5 de noviembre de 1546, DI 1540-1549, Roma, 1948, doc. 15, p. 137.

[210] *Idem*, 4 de diciembre de 1548, doc. 55, p. 365. Conocida es la tricotomía de bárbaros de Las Casas según el *Sumario* de Soto y la cuatripartita del mismo que reproduce Remesal, *op. cit.*, pp. 211-212, las de Cayetano, Acosta, *Parecer de Yucay*, etcétera.

Valignano revela espontánea e ingenuamente su espíritu distinguido, su desagrado y antipatía por los que en su forma de vida muestran «poco primor»[211] y elegancia italiana, lo que claramente implica que no sólo se trata de una anomalía de razón sino de otra social también. Cierto, nuevamente, que la visión positiva religiosa los veía como hijos de Dios y como almas a salvar, pero se desliza a la vez la subterránea proyección del mal para calificar la alteridad, pues de extraños e inciviles pasan a representarlos como viciosos, indecentes, libidinosos y amorales; hay que purificarlos para salvarlos.

La capacidad racional del japonés es el elemento constituyente, el *lieu imaginaire* del discurso jesuítico; el modo de vida civilizado, su *lieu de référance.* Cierto, por último, que la crueldad y sodomía japonesas les deja perplejos a todos, pero distan mucho, en conjunto, del modo antitético, irracional, bestial e inmoral que atribuyen a mozambiqueños, malabares e indios. Nuevo flash autorrevelador el de la carta, o *texte troublant* de la narración del primer encuentro realmente intercultural que revela no tanto el modo científico de su autor cuanto su modo existencial ambiguo, polisémico y apasionado, o, también, que evidencia cómo la experiencia perceptiva personal es también cultural o que, en registro generalizante, patentiza que hasta en el más abierto modo humano, que hasta en el más riguroso ejercicio mental afloran los *qualia* subjetivos primarios. Valignano nos muestra *in vivo* cómo al entrar en el policromo teatro de la alteridad nos podemos convertir fácilmente en una audiencia despersonalizada, sin criterio propio.

Llegó el visitador con sus misioneros a Goa –metrópoli cristiana del Oriente– el 6 de septiembre de 1574 e inmediatamente comienza, dialogante, los contactos; pregunta, escucha, observa, apunta y viaja durante tres años por la India portuguesa y dos por Malaca. Establece residencias y escuelas de lenguas y muestra ser un organizador y administrador extraordinariamente capaz. Su epistemofilia le lleva a preciar lo nuevo y diferente, la enorme variedad de escenarios, estaciones, climas, geografías, lenguas, gentes, colores de la piel y religiones. Su sensibilidad para acercarse a plurales situaciones le va generando un yo camaleónico con curiosidad mitad imparcial mitad comprometida, pero siempre pragmático, que le aproxima a la más cruda realidad (pobreza extrema, desgobierno, injusticia, ignorancia suma) que se apresura a describir en lenguaje ético. El sistema de castas que ha observado en operación, por ejemplo, es simplemente «superstición diabólica»[212]. Nadie como él ha experienciado en primera persona y nadie conoce mejor el conjunto de la diversidad cul-

---

[211] Valignano: *Historia..., op. cit.*, p. 24.
[212] *Principios I..., op. cit.*, p. 134.

tural sureña india; ahora puede hablar y escribir. Efectivamente, reflexiona, anuda datos y redacta el *Sumario índico* –1575, que retoca después– y nos da una panorámica geográfico-etnográfica, político-administrativa que analiza y reorienta los principales problemas de la misión y que merece al menos una doble glosa cultural.

Pragmático y abierto ya a lo nuevo acumula evidencia ecológico-factual en el primer capítulo del *Sumario* que titula *De la grandeza, división y sitio de la provincia de la India y de los colegios y casas de la Compañía* que, nótese, incluye la India del Sur, Malaca, Maluco, Japón y Macao, en el que detalla las enormes distancias de tan extensa provincia y que completa con el último capítulo sobre las dificultades de comunicación. Concretamente, nos dice, una carta enviada a Roma desde Goa tarda en obtener respuesta entre 14 y 16 meses y a veces hasta tres años; dos años, al menos, hay que esperar para recibir contestación en Goa de la misión de Japón, lo que obstaculiza enormemente el buen gobierno, grave impedimento que ya previó en Europa y que sólo se puede obviar, sabe ahora por experiencia personal, teniendo tanto él como los provinciales, plena autoridad, prerrogativas y privilegios para decidir *in situ,* sin demora, los problemas y dudas que se presenten. Ha encontrado a la India en un estado «miserable y peligroso», sin gobierno, ni justicia, ni orden, ni ética por lo que urge pasar a la acción, consultar sobre procedimientos misionales con las autoridades y con los nativos en parte olvidados[213].

El segundo capítulo del *Sumario* trata *De la diversidad de las gentes, reinos, costumbres y lenguas de esta provincia,* fuente de los capítulos 4.º y 5.º de *Historia del principio..., op. cit.* Aquí Valignano se mueve plenamente en el modo cultural que etnográficamente describe, pero adscribiendo a los nativos disposiciones extrañas, actitudes un tanto perversas, rasgos psicológicos raros, condiciones éticas y características en general negativas y abundancia de supersticiones y vicios, todo, obviamente, desde una imaginación moral europea. Pero entre tanta sombra e invidencia antropológica, la inmersión de Valignano en las gentes y cosas, la impresionante variedad de geografías, climas, colores de piel, lenguas y costumbres, más la estructura de la diferencia en jerarquías y castas le fuerzan, en contradicción narrativa con lo anterior, a ver con lente de aumento algo que rima con su propia profesión, a saber, que los problemas son específicos a tiempo y concretos a lugar, y que ahí y a ese nivel tienen sentido;

---

[213] De aquí la *Consulta de Chorão* y *Resoluciones* del 6 de diciembre de 1575, Goa 47, fol. 17-40, especialmente los folios 36-39v que tratan sobre vestimenta –pregunta 19–, mozos y esclavos en la misión –pregunta 20–, redistribucion de misioneros –pregunta 26–, si conviene que vengan jesuitas españoles –pregunta 37–, necesidad de aprender «las costumbres de la tierra», cuestiones económicas, sobre autoridad y organización interna –pp. 45-50–, etcétera.

hay que atender a personas y escenarios determinados antes de decidir porque las circunstancias, la variedad de costumbres y sujetos conforman una situación histórica particular, por lo que sólo lo concreto da las diferencias –las *contradições* culturales de las que escribirá más tarde– y provee de las razones para actuar. Al pasar de jesuita a letrado y tratar con gente capaz e ingeniosa alcanza este superior registro discursivo, inoperante en la India con gente incivil y retrasada. Entre las discusiones de la *Consulta de Chorão* es de particular relevancia a este respecto la pregunta 38 sobre si se han de recibir en la Compañía los aspirantes de la India teniendo en cuenta su diversidad. Ni él ni los consultados se muestran favorables, pero en relación a los japoneses Valignano deja la puerta abierta: decidirá personalmente, pues una vez allí se guiará y resolverá por «experiencia» de personas y situaciones. Para un doctor en leyes cada caso es diferente porque se rige más por la personal apreciación e innovativa interpretación que por la precisa, invariable, ciega y general normativa. Valignano en su fibra mejor.

Esta variada situación epistémica que tanto le impactó en la India le provoca una disposición adaptativa que adquiere rango de principio que gobernará su acción pero sólo en el lejano Oriente; en Japón no sólo caminará abierto a modos, instituciones y personas sino sin *libretto* previo. Ya va preparado por las cartas que sobre la tierra y gente había leído; para su satisfacción y certeza ha ido recibiendo noticias en su viaje que le confirman su positiva idea sobre aquel excepcional pueblo. En Mozambique lee en carta del P. Cabral del 7 de septiembre de 1573 que «le legi del Giapone non sono altro che opinión di filosofi antiqhi», especialmente de Aristóteles en el libro de la *Física;* la misiva rezuma esperanza en la conversión por la fácil comunicación con los *literati* y por la capacidad intelectual de los nativos. Además acaba Cabral de volver de Miyaco, viaje largo y difícil, predicando por el camino y siendo bien recibido por los señores pues favorecen la ley de Dios[214]. El 24 de julio de 1577 Fróis le escribe desde Miyaco con «consolación [...] y alegría» por los miles de japoneses que están siendo bautizados; para mayor satisfacción y ánimo, Nobunaga, el mismísimo señor de casi todo Japón, les ha dado muestras de especial agasajo en la última visita que le han hecho. Nobunaga, que habla «sobre nos, dizendo que [...] [somos] milhores que quantos bonzos» hay, es en opinión de muchos señores «ametade [...] Christão». La carta debió sonar a polifonía sacra en los oídos del visitador. Unos días más tarde vuelve a escribirle para que, siguiendo el ejemplo de Javier, Torres y Cabral traigan un cargamento de regalos

[214] JJ 7 I fol. 159v. La carta la trae Esteban Vegliar a quien iba dirigida.

para los señores que saben de su llegada «conforme a calidade da persõa» pues de «não guardar o decoro não se pode com elles ter entrada». El interesante listado de presentes expresa tanto la jerarquía de las personas como la forma y el aprecio cultural de los mismos[215].

También el P. Organtino que misiona en la capital Miyaco, se suma al coro optimista enviándole noticias «muito boas [...] de muita consolação» pues se han convertido miles de personas y hay «esperanças de mais». En toda la ciudad «nos fazem muita honra», apenas hay persona que «diga mal de nossas cousas [...] de maneira que em qualquer parte destes reinos ja poderiamos pregar». Continúa detallándole cómo han construido «igrejas grandes, et fermosas» y también e importante, le informa de algo que tuvo que agradar al italiano visitador, esto es, que la belleza en edificios, imágenes, ropas litúrgicas y ceremonias es algo que no sólo aprecian entusiasmados sino que les mueve «em grande maneira a se fazerem Christãos»[216].

Estas y otras cartas aunque testimonian más los deseos que la realidad, son ricas en alusión y derrochan optimismo; por su cualidad magnética son leídas por Valignano como viñetas con *dolce colore* rosado y romántico misional, pero también y sin duda, como virtualmente objetivas. Produjeron una intensa e ilusionada impresión en el visitador (a juzgar por su posterior choque desgarrador con la dura realidad una vez que la vio por detrás de la cortina de papel) porque encuentra en esas narrativas su imagen misional –los inteligentes japoneses ávidos de la palabra evangélica– y su ideal estético –el arte, visto además como una forma de milagro–. ¿Qué más podía desear el piloto moral de Japón?

---

[215] Carta del 10 de agosto de 1577. Ésta y la anterior vienen reproducidas en las cartas de *Évora..., op. cit.*, vol. II, pp. 396-398.

[216] Carta del 21 de septiembre de 1577; *idem*, pp. 398-399.

CAPÍTULO IV

LA SEDUCCIÓN DEL JAPÓN CULTURAL

«Neste anno de 1579 veio da China a Japão [...] o Padre Alexandre Valignano, de nação napolitano, por visitador destas partes, pessõa mui qualificada em letras e virtudes e hum dos mais raros sugeitos que até agora dos da Companhia passarão à Azia», así cuenta Fróis la llegada del que llama «mayoral dos Padres»[217] a Japón. Desembarcó en el puerto de Kuchinotsu (Arima) el 25 de julio, donde Torres había misionado por más de tres años; llega optimista y esperanzado, quiere ver y apreciar, tener experiencia directa, saber de primera mano e interpretar la peculiaridad japonesa pero en pocos meses de estancia se encuentra con un intenso shock cultural totalmente inesperado: el asombro que experimenta y el disgusto que recibe son tales que le dejan perplejo; no sabe qué hacer ni qué pensar. Choca frontalmente contra el telón de acero de la cultura. ¿Cómo puede gobernar Japón con tan espesa ignorancia de lo que allí pasa? No entiende nada, Japón es un mundo en contrariedad; se ve como un simple analfabeto cultural. No exagero, nos lo dice él mismo en las primeras cartas que escribe; ha venido muy mal informado por la lectura de epístolas escritas por religiosos sin saber «la lingua nè li costumi» y para evitar que esto siga sucediendo deberá escribirse de aquí en adelante «la pura verità delle cose»[218]. Además extraña, en intensidad que no previó, las «costumbres y modo de vivir [...] tan diferentes» que parecen «totalmente ridículas y sin fundamento» y no sólo diferentes sino que todo lo hacen, dice, «al revés» –inversión que le obsesionó por años–; es más, sus

---

[217] *História..., op. cit.*, III, pp. 128, 246.

[218] Carta de diciembre de 1579, J 8 II, fols. 243-243v que he leído en *Historia del Principio..., op. cit.*, 481-482. Esta pretensión objetiva no concuerda con el rigor censorial que en ocasiones ejerció con cartas y relaciones que no eran de su agrado.

maneras son tan «confusas» y tan difíciles de penetrar que queda íntimamente desconcertado y duda si con sus escritos puede dar al general «verdadero concepto» de lo que es y pasa en Japón[219]. Ve el modo de vida japonés como un espectáculo simplemente incomprensible.

El superior universal reconoce que se encuentra impotente y personalmente desarmado ante el extraño y lo extraño pero, pragmático y decidido, se rodea de «personas prudentes y experimentadas en la tierra» y «que vivieron aquí mucho tiempo»[220] para escucharles en sus opiniones. Cito sus propias palabras verdaderamente expresivas del impacto que recibió en su primer encuentro con Japón: «las cosas de Japón son en todo tan extrañas y diferentes delas costumbres y modo de proceder dela India y de Europa especialmente por la falta dela lengua que no puede en ninguna manera un hombre nuevo por muy sabio y virtuoso que sea luego gobernar [...] en Japón, porque ni se entiende con los hermanos ni con los de fuera ni sabe las costumbres ni el modo de proceder, y como no tenga muchas ayudas queda sin saber loque hade hazer y sin se poder dar a entender, y aun yo superior universal que llevo siempre conmigo los padres y los intérpretes mejores que pude allar, al primer año fui siempre como una estatua muda, no sabiendo más que loque me dezían». Excelente actitud expectante que conjuga con una sabia postura crítica: «y porque [...] cada uno dize lo que sabe y la prudencia en cosas de tanta importancia no es comunicada a todos de una manera, quedé en aquel primer año confundido y a el segundo ya hombre comença a tener mejores ojos y a poder porla experiencia juzgar las cosas mejor y este que es agora el tercero començava a saber como se debe governar Japón, despues de haverlo visto y corrido todo, y oydo de todos los pareçeres»[221]. Estar allí, a la expectativa, observar y experienciar situaciones y personas, permanecer largo tiempo y escuchar a informantes pero discriminando su testimonio hacen de Valignano un etnógrafo en ciernes; esta formulación de su actividad por tierras niponas sintetiza el canon actual de la investigación *in situ* antropológica.

I

Al llegar a Kuchinotsu fue cumplimentado por el daimyō local Arima Shigezumi que había perseguido anteriormente a los cristia-

---

[219] Valignano al General, en adelante V-G, J 8 I, fols. 235-6, carta incompleta. La reproduce J. L. Álvarez-Taladriz, en adelante A-T, pp. 81-88 con el título «De la primera visita del P. Alejandro Valignano S. J. a la Cristiandad el Japón (1579)» en *Tenri Daigaku Gakuho* 124 (1981). Las referencias pp. 85, 86, 83, 84 y 88.

[220] *Idem*, p. 88.

[221] Carta al general, Bungo, 7 de octubre 1581, J 9 I fols. 35-36v, ambas citas fol. 36. He actualizado las abreviaciones.

nos y quemado iglesias pero que ahora, ante la amenaza conquistadora del daimyō Ryuzoji Takanobu de Saga, decidió cambiar de táctica, aproximarse a portugueses y misioneros pidiendo a la vez bautismo y ayuda militar. Valignano se encuentra inesperada pero bruscamente ante el problema de la conversión política; sopesa las motivaciones del daimyō desde una perspectiva religiosa y decide dilatar el bautismo hasta mejor ocasión. Pero las luchas internas entre daimyōs le fuerzan a examinar la caótica situación política de la región de Kyusu y a concluir que tanto los daimyōs cristianos como la cristiandad toda se encuentran en sumo peligro; más aún, teme por la desaparición total de la Compañía.

Meses antes de su llegada, el daimyō D. Francisco Otomo Yoshishige que, convertido, pretendía cristianizar todo su feudo, salió, acompañado del superior P. Cabral, en son de batalla, pero fue derrotado a orillas del río Mimikawa lo que comportó que el poderío de la casa cristiana de Otomo en Hyuga quedara enormemente mermado. Además, y de mayor gravedad, Otomo Yoshimune, hijo y heredero del piadoso D. Francisco, vuelve, a principios del 79, a las «idolatrias e superstições pasadas» y se alía con los enemigos de la cristiandad[222]. En Yamaguchi los cristianos han sido perseguidos y en Hirado un señor principal bien dispuesto a la conversión muere y los cristianos vuelven a sus creencias primeras; se rebelan unos señores contra Otomo Sumitada –bautizado D. Bartolomé en 1563– y lo envían a exilio; en Arima, su cristiana fortaleza es arrasada y en las tierras de Amakusa y en las islas de Goto, etc., la cristiandad está en sumo peligro[223]. El superior general ve enfrente a Satán capitaneando la aniquilación de la Compañía. Angustiado pero enérgico y dinámico decide terciar en la arena política de Arima Shigezumi que sigue pidiendo bautismo y ayuda de armas ante el riesgo inminente de perder sus fortalezas atacadas por Ryuzoji. Coopera con mantenimientos en su defensa y después de imponerle severas condiciones accede al bautizo del agradecido daimyō que recibe el nombre de D. Protasio[224]. Como el peligro crece, Valignano «mandou socorrer tambem as fortalezas [...] provendo-as con [...] alguma prata [...], provendo-as tambem de chumbo [plomo] e salitre, de que tinha feito com a nao bom provimento para este effeito e gastando nestas couzas perto de seiscentos cruzados»[225]. Arima, aconsejado por el visitador, entra en negociaciones con Ryuzoji que, sobrestimando la ayuda de los jesuitas, pacta una tregua. «Bien se

---

[222] Fróis, *Historia...*, *op. cit.*, describe en III, cap. 10 la batalla y en el 14 las andanzas del daimyō joven.

[223] V-G, 10 de diciembre 1579, J 8 I, folios 244v.

[224] De nuevo Fróis narra la saga y avatares que llevan al bautismo en *op. cit.*, cap. 19.

[225] Fróis, *idem*, III, p. 145.

entendió», escribe Fróis[226], «cuánto aprovechó para el alma y el cuerpo [de D. Protasio] la ayuda que recibió de la iglesia» porque todo hubiera perdido si el padre no le ayudara. El daimyō se mostró agradecido y obligado «de extirparem a idolatria de sus terras» y en tres meses fueron derribados más de cuarenta templos; Valignano convirtió uno en Seminario para niños nobles, decisión importante para sus planes de futuro de preparar clero indígena.

Este *tableau vivant* más maquiavélico de lo apuntado, muestra el escenario en el que evoluciona a ritmos contradictorios un ballet de categorías incoherentes. ¿Exceso táctico el del visitador?, ¿necesaria flexibilidad circunstancial?, ¿plata y armas para comprar conversión?, ¿manejo de un duro momento personal para imponer la fe? La astucia guerrera no marida con la figura jesuítica irénica pero nos introduce en esa zona oscura de incompatibles modos de enjuiciamiento y contradicciones morales manifiestas. Su celo, su doble inexperiencia –japonesa y estratégica– y aconsejado por el P. Cabral, que en todo toma parte activa, le indujeron a comprometerse con uno de los poderes en una laberíntica situación de *quid pro quo* que más tarde rechazó y terminantemente prohibió. Pero esa es la situación que encuentra, situación que le exige, en cuanto capitán de la Compañía, encararse a los hechos que le desconciertan, sopesar alternativas y tomar decisiones. Pero al mismo tiempo su actitud exploratoria le provoca una incertidumbre especulativa y una ansiedad moral que le hacen preguntarse en cascada: ¿para esto he navegado hasta aquí?, ¿es éste el método apropiado para lograr conversión?, ¿puede ir el plomo de las balas con la cruz? *Ignatium non sonat.* La verdad es plural ciertamente, pero ¿cuáles son las razones que les llevan primero a la conversión y después a la duda y a la apostasía? Valignano toma la pluma y redacta en simultáneas cartas que envía al general el diagnóstico muy pesimista de la situación.

¿Cómo «dar la meglior forma»[227] a la cristiandad del Japón? Ésta es la pregunta que repetidamente se hace. Para responder con rigor y objetividad dibuja un cuadro de fondo que envía al general para que entrevea la enmarañada situación desde la que piensa; sólo si logra bosquejar el complejo escenario en que vive y hacer llegar a Roma la radical alteridad del Japón podrán los consultores de la Compañía dictaminar con acierto. Señala como telón de fondo la distancia y las continuas guerras que hacen muy difícil gobernar tan vasto territorio; se ve obligado a improvisar y tomar decisiones *in situ* porque la respuesta de Roma a una pregunta urgente tarda dos años en llegar; y

---

[226] *Idem*, III, pp. 148-149.
[227] J 8 I, fol. 237.

las rebeliones locales son tan continuas que hacen que los misioneros estén pensando a dónde huir para ponerse a salvo. Pero lo que realmente le atormenta es la necesidad imperiosa que tienen en Roma de percatarse de la extraña «qualita desta terra»[228], de que el general y Su Santidad alcancen «vera notitia» «desti luoghi» tan diferentes de Europa y esto como único modo realista de poder justipreciar los problemas y sus alternativas soluciones. Sólo, por ejemplo, el conocimiento de la penuria local y la percepción de que Japón es «altro mondo» en el que «de nessuna maniera pare questo qui strano»[229] hacen que los jesuitas mercadeen con la seda porque aquí ninguno se escandaliza; tienen otros valores. En realidad esto no es lo más grave para el visitador; el sombrío panorama que escorza proviene de algo más radical y profundo: de la imposibilidad de penetrar satisfactoriamente en el universo discursivo cultural ajeno. Si no los entiende ¿cómo los va a educar? Más aún, si los que han vivido aquí mucho tiempo tampoco han logrado entender las cosas de esta tierra ¿«quanta dificulta» y perplejidad causarán en Europa[230] donde no tienen experiencia de Japón? Ni siquiera él mismo, guiado por estudio y experiencia, puede alcanzar cómo con tan pocos obreros, con tan mediocre conocimiento de la lengua y con «la mala calidad [moral] y natural tan pervertido [sodomía] de los japones»[231] se hayan logrado tantas conversiones. Todo lo encuentra extraño, muy extraño, tanto que le deja «muy dudoso y perplejo»[232]. Sin entender no puede actuar. «Suspiro et gimo», exclama[233], «e me veggio posto in grande angustia», escribe desconsolado; no sabe qué hacer ni qué camino tomar. Desearía que el general viera con sus propios ojos lo que aquí sucede para que le diera las soluciones pertinentes «in cose tanty gravi»[234].

El renacentista Valignano, jurista eximio atento al detalle y conocedor de gentes, se encuentra indefenso y sin categorías apropiadas ante la irreducible naturaleza del hecho cultural ajeno. Llama a la puerta de un misterioso universo mental pero el Otro no le abre; se esfuerza en agenciarse al menos un resquicio pero ni siquiera alcanza a describir las cosas «come passano al vivo»[235]. Si ni él ni los padres experimentados penetran en la ciudadela mental del otro *presente,* ¿cómo podrán entender lo que escriben los *ausentes*? Y para

---

[228] *Idem,* fol. 239.
[229] *Idem,* fol. 240v.
[230] *Idem,* fol. 242.
[231] *Idem,* fol. 244.
[232] *Idem,* fol. 244.
[233] *Idem,* fol. 239v.
[234] *Idem,* fol. 239v.
[235] *Idem,* fol. 239v.

probar que no se trata de meras palabras lo corrobora con un ejemplo: son los japoneses los más racionales de todos los pueblos que conoce y, sin embargo, son a la vez tan pervertidos y sus costumbres tan contrarias no sólo a la religión cristiana sino «alla ragione»[236] que no acierta a captar el proceso discursivo de cómo gente tan inteligente admite tales incoherencias y contradicciones. Gobernar Japón bajo estas condiciones «é cosa molto ardua»[237]; requiere tener presencia de ánimo y prudencia, estar siempre alerta y manejar con habilidad los ordinarios negocios, cualidades todas que han de tener su sustituto y los padres que el general ha de enviar a Japón, «d'altra maniera io discarico la mia concientia, dicendo que senza dubbio ha la Compagnia in queste parti a cadere in alguna grande ruina»[238]. Recurre al superior nuevamente, en carta del 10 de diciembre, remachando la dificultad de regir gentes tan culturalmente distantes y argumentando que no siendo nosotros «cabezas principales ni de la Compañía ni de la iglesia, podemos errar fácilmente en el gobierno»[239]; necesita, por tanto, resoluciones generalicias y papales para afrontar sin error los intratables problemas que le atormentan. Cierto que «non tiene la Compañía impressa ne maggiore ne iguale al giappone» pero ¿qué hacer con gentes de modos lógico-culturales tan juiciosos como incoherentes y con sensibilidad tan exquisita como cruel? Se encuentra de bruces y repetidamente con la lógica de una cultura impenetrable por el silogismo escolástico y, aunque se esfuerza, no alcanza a captar el *rationale* de un modo cualitativo de valor y pensamiento, ambos remotos, inescrutables. ¿Cómo actuar? Valignano se encuentra instalado, muy a su pesar, en una patética e insoportable tensión íntima; ante «il poco rimedio che si puo dare in tutto questo sto suspenso et fuori di me stesso»[240] confiesa herido a Mercuriano.

Aun una lectura superficial alerta a la fuerza expresiva de estas cartas primeras; no reflejan una intensa agonía recordada o del pasado sino que reproducen un cúmulo de dudas, perplejidades y confusión del autor vividas en el momento de redactarlas, las está sintiendo en el acto de escribir, lo que hace que aflore una conciencia inmediata de agria decepción y de real impotencia, lo que da a la narrativa una incuestionable virtud realista. Pero sería desconocer la energía de carácter y el pragmatismo del visitador pensar que las cartas se van a quedar en una letanía de lamentaciones estériles. Aunque aturdido por el caos de los hechos y obstaculizado por la muralla cul-

---

[236] *Idem*, fol. 239v.
[237] *Idem*, fol. 240.
[238] *Idem*, fol. 240.
[239] Fol. 246. Ya lo había dicho Torres.
[240] Fols. 239v-240.

tural, su atención enciclopédica le hace ver lo que hay, lo que las cosas son y significan para la Compañía; sabe dónde está, por qué y para qué y se deja guiar por su experiencia, esto es, por la fuerza de lo inmediato y concreto. Afronta, en esas mismas cartas, la realidad según la entiende, analiza las partes en contraste y propone, *modo scholastico,* un plan inicial de conjunto favoreciendo alternativas. «¿Este modo de hazerlos Cristianos es bueno y conforme a lo que se debe hazer?»[241]. A la pregunta que él mismo se formula responde que sabe por experiencia que los que se convierten en Shimo no lo hacen con suficiente disposición y conocimiento sino por seguir a sus señores y, por tanto, no deberían ser bautizados. Bautizados, apenas se diferencian de los gentiles y nada se les puede predicar de derecho positivo eclesiástico y, lo que es peor, vuelven fácilmente atrás, luego es mejor no tener estos cristianos. Cierto, sin duda, pero otras razones persuaden que esto se hace y se ha hecho sin usar rigor con los débiles; además es la puerta para que entren en la iglesia los gentiles y la experiencia muestra que una vez dentro pueden llegar a ser excelentes cristianos. No es maravilla, comenta, que careciendo de iglesias y de lengua no sean capaces de derecho eclesiástico positivo, pero hay que tener en cuenta que los adoctrinados son buenos cristianos. Por otra parte, como no podemos atenderlos suficientemente, viven como gentiles, y siendo esto así ¿«es bien [se pregunta] ir adelante en la conversión»?[242]. La respuesta afirmativa implica mayor carga para la Compañía y crecimiento del gasto por lo que parece cordura dedicar el esfuerzo a conservar la cristiandad ya establecida. Pero también hay poderosas razones que abogan por lo contrario: es conveniente multiplicar la cristiandad porque es mejor que sean algo cristianos que no gentiles, porque algunos lo son enteramente, y porque decrece la idolatría. Ésta es su opinión y así explicitada la remite a Roma; la respuesta la tomará «como resolución divina»[243].

Su episodio personal y parte activa en el bautismo del daimyō Shigezumi le ha llevado a encarar no sólo el caso concreto sino a desarrollar todo un argumento proponiendo las dos vertientes del mismo con sus puntos fuertes y débiles y, más importante, con sus elementos de necesidad y contingencia; expresado de otra manera, la conversión de D. Protasio ha sido elevada a otro registro, al problema moral de fondo planteado en su conjunto y desarrollado en su lógica interna. La cristianización requiere tacto y experiencia pero es imposible sin el conocimiento adecuado de la lengua. Y como la len-

---

[241] *Idem,* fol. 245.
[242] *Idem,* fols. 245v, 245.
[243] *Idem,* fols. 246-247.

gua solo la pueden dominar en profundidad los nativos y como el número de padres europeos será siempre insuficiente, se ve forzado a pensar en un futuro con clérigos, jesuitas y hasta prelados japoneses.

La aportación original de Valignano consiste no tanto en la singularidad de las partes cuanto en la visión y plan de conjunto; con su «mui claro juizo [...] para penetrar em breve toda esta [...] variedad de couzas, e muita expedientia [...] ordem e conselho no goberno, e amor intrínseco a esta terra»[244] planeó una estrategia global. De las ideas pasa a la acción y propone un conjunto de medidas concretas que envía a Roma para su consulta y ratificación pero que ordena sean puestas en práctica en Shimo inmediatamente. Y esto es importante: le angustian las dudas, pide consejo y espera soluciones pero su percepción creativa de los hechos le facultan para proceder en racionalidad sin esperar respuesta ni del general ni del Vaticano. «Entendeo» el visitador, escribe Fróis[245], que «era necesario em os nossos huma total transmutação da natureza quanto ao comer e costumes e modo de viver, por ser tudo oppozito e mui diferente de cómo se procede em Europa»; lo corrobora el propio secretario de Valignano, P. Mexía, cuando el 14 de diciembre de 1579 escribe a Mercuriano comunicándole que padres y hermanos «conformanse todos con los japones y toman muy a pecho su lengua»[246]. El P. Carrión en la *carta anua* del 10 de diciembre de 1579, supervisada por Valignano, dice textualmente que es «necesario» que los misioneros «mudem totalmente a natureza [nótese el vigor de la expresión] quanto aos comeres, e costumes, e o modo de viver nesta terra», según la traducción que viene en la colección de cartas de Évora. El visitador avanza ya en carta del 10 de diciembre que la adaptación que pretende llevar a cabo requerirá prescindir de aspectos del derecho positivo eclesiástico sin que por eso dejen de ser buenos cristianos[247]. Y en cuanto al aprendizaje de la lengua refiere Fróis[248] que Valignano «ordenou que todos os sugeitos aptos que havia naquellas cazas de Bungo, se ajuntassem no Usiqui e alli tivessem cada dia suas lições».

Ya el 5 de diciembre comunica a Mercuriano que está determinado a hacer un seminario para los naturales de la tierra, y para ello ruega al general le envíe «suggeti prudenti»[249]. No están los nativos

---

[244] Fróis, *Historia...*, *op. cit.*, III, p. 130.

[245] *Idem*, p. 130.

[246] P. 66 del «Informe del P. Lourenço Mexía S. J. sobre la cristiandad japonesa, 1579» por A-T en *Tenri Daigaku Gakuho*, 122 (1979).

[247] *Idem*, Cartas, fols. 245-245v.

[248] *Historia* III, 131-132.

[249] *Idem*, Cartas, fols. 237v y 240. El planteamiento de la falta de misioneros y la necesidad de pensar en el clero indígena son anteriores.

por el momento suficientemente preparados por lo que sería prematuro ordenarlos y dejar la cristiandad en sus manos, pero como tienen capacidad *naturaliter* conviene instruirlos en letras y costumbres, en humanidades, teología y ciencias para que puedan ser clérigos seculares y religiosos de la Compañía. Da además una certera razón cultural y otra práctica: son hábiles, leen sus libros, dominan la lengua y penetran en su cultura como nosotros no podemos conseguir; sin ellos, intima, poco provecho podemos hacer[250]. Pocos días después, el 10 de diciembre, reitera que si se convierten los señores se podrán hacer de los monasterios locales «seminarios de los naturales y salir muchos de ellos aptos no sólo para ser clérigos más aún para ser religiosos [de la Compañía] y prelados»[251]. El innovador Valignano sugiere la conveniencia de que los superiores de Japón «sin ser consagrados obispos» puedan «dar aun las órdenes mayores» teniendo en cuenta que «de aquí a quatro o cinco años ternemos muchos hermanos en el Japón para ordenar»[252]. Y por último y en cuanto al trato de la seda con Macao, deben percatarse en Roma «che cosa é giapone», que los padres y su empresa están humana y económicamente «fundati nell'aere»[253] y que por el momento ese comercio es necesario. En cinco cortos meses el visitador ha visto, oído, preguntado, consultado y considerado[254] las cosas de Japón; fundamentado en su experiencia personal ha delineado un plan general de actuación coherente y necesario que no admite dilaciones en su bloque esencial.

Estas cartas de diciembre de 1579 fueron enviadas a Mercuriano que no pudo atenderlas porque murió el primero de agosto de 1580; le sucedió Claudio Acquaviva, amigo de Valignano, el 19 de febrero de 1581, por lo que hasta el 10 de febrero de 1582 no fueron contestadas. Valignano leyó la respuesta del nuevo general en Goa el 10 de diciembre de 1583, exactamente cuatro años después de haber sido escritas. Pero previamente las cartas del visitador, que causaron impacto, habían sido examinadas en profundidad según cuenta Acquaviva cuando refiere que habían sido hechas «muchas consultas con los padres Asistentes» y también «con otros padres de mucho juicio y doctrina»[255], consultas que revelan la importancia de los problemas tratados.

Entre estos padres está Juan Maldonado, que en 1581 redactó en latín un detallado informe respondiendo a cada una de las preguntas de

---

[250] Carta del 2 de diciembre de 1579, fols. 235v.
[251] Cartas *idem*, fol. 246v.
[252] *Idem*, fol. 235.
[253] *Idem*, fol. 240v.
[254] *Idem*, fol. 240.
[255] Carta del 10 de febrero de 1582, J 3, fols. 3-7, cita fol. 4.

Valignano –que debieron circular previamente[256]–; otro fue Manuel de Sá[257]. Ambos y especialmente Maldonado «Valignani consilium in omnibus» alabaron, escribe el P. Sacchini en su *Historia Societatis Jesu*[258] que subraya cómo el general «multum deliberavit, plurimos eosque graves, ac sapientes viros omnia considerare, ac sibi libere in scripto, quid sentirent iussit exponere». Con los informes en la mano escribe Acquaviva al visitador que todos «nemine discrepante»[259] «concurrimos en el mismo parecer» sobre ir adelante en la predicación. En cuanto al negocio de la seda «juzgamos todos ser uno de aquellos casos en el qual la necesidad dispensa sobre toda ley» y para quitar todo escrúpulo ha dado parte a Su Santidad[260]; en relación a la fundación de seminarios para los japoneses los consultados opinan que educándolos serán capaces de cualquier cargo y oficio, incluso de ser recibidos en la Compañía[261].

Así razonaban los consultores, el general y el mismo Pontífice, así pensaba toda Roma en 1581 al examinar las cartas de Valignano de 1579; más tarde, al leer las respuestas, debió quedar íntimamente satisfecho. Pero el visitador que sentía pasión por la reforma y el buen gobierno no sólo se había anticipado en todo pasando de la idea a la acción, sino que en su asalto a la frontera había explorado también otros caminos; la inquietud moral inicial iba cediendo ante la seguridad que le daba su criterio experiencial cada vez más vigoroso. Durante los tres primeros meses de 1580 continúa con manejos y negociaciones político-guerreras y empresas religiosas, pero empieza también la fundación de seminarios de niños nobles, con el fin de prepararlos para que lleguen a ser clérigos y miembros de la Compañía, a los que dota de un *Regimiento*[262] pormenorizando no sólo las enseñanzas a impartir sino hasta la alimentación y el cuidado del cuerpo, insistiendo en algo que toma de los japoneses: la limpieza en la casa, vestidos y persona. Levanta iglesias, casas y residencias en un alarde de actividad, todo acompañado de un *Regimiento*[263] dirigido al superior del Japón para que quede todo bien atado.

El documento es importante porque evidencia cómo Valignano ha dirigido su atención al interior de la orden y la encuentra deficiente. Superior y subordinados deben ajustarse a las normas del *Instituto* y de

---

[256] Bajo el lema *Circa promulgationem evangely in Japonia*, J 24, fols. 1-2v.

[257] J 24, en el fol. 3 la breve respuesta del padre Sá, y en los fols. 4-5, en minúscula letra, la de Maldonado.

[258] Roma 1661, pars quinta, p. 104.

[259] Carta el general de 1582 citada.

[260] *Idem*, fol. 3v.

[261] *Idem*, fol. 4v.

[262] *Regimento que se ha de guardar nos Seminarios feyto polo P. Visitador no mes de Junyo de 1580*, JS 2, fols. 35-39.

[263] *Regimiento para el Superior del Japón ordenado por el Visitador en el mes de junio del año 1580*, JS 8 I, fols. 264-267v.

las *Constituciones* y hacerlas cumplir con suavidad y también, y al mismo tiempo, adaptarse a las costumbres de Japón para que no sean tenidos por «hombres de poco saber y de poca crianza»[264], golpe doble certero con el que trata de encauzar el comportamiento externo e interno de los misioneros. Encuentra, con desagradable sorpresa, la casa revuelta, en desunión, con diferencias y trato incompatibles con el Instituto que profesan; proceden con los hermanos y dogicos japoneses con excesivo rigor, los mantienen humillados y les llaman «negros», les tratan mal de palabra, les castigan de obra y se les tiene como seres inferiores; cierto que son «simulados y dificultosos»[265] y que hay que quitarles sus vicios pero es necesario proceder en todo con suavidad y amor, conforme al espíritu de la Compañía, de forma que «vivan contentos» en nuestras casas, para lo que es necesario, y ordena, que tanto portugueses y japoneses sean tratados igualmente siempre y en todo porque nada hay que destruya tanto la unión como la diferencia y la desigualdad. Sus costumbres son, ciertamente, diferentes y aun contrarias a las nuestras pero «porque vivimos entre ellos es necesario que nos acomodemos» a las suyas, aunque a nosotros nos parezcan mejores las nuestras como a ellos les parecen mejores las suyas, porque la acomodación nos hará similares y semejantes y fortalecerá la unión[266]. El superior hará aprender a todos los misioneros que lleguen a Japón las costumbres de la tierra y para ello tendrá «las reglas de las ceremonias y costumbres que han los nuestros de usar entre sí y con los forasteros haziendo que alguno que sea exercitado en ellas enseñe a los otros y los exercite algunos días hasta que aprendan para que desta manera vivan con más conformidad en casa y los forasteros no nos tengan por gente bárbara y de poca crianza». Los superiores se han de esmerar en guardar las costumbres de los príncipes y señores cuando los traten y gobernarán a sus niños en los seminarios «conforme a sus [de los japoneses] reglas»[267]. A cada uno según su rango. Valignano, al descubrir en el interior de la Compañía la dificultad de enfrentar la diferencia cultural, se da cuenta de la insoslayable necesidad de la adaptación y la reglamenta hasta en detalle, lo que le sirve de base para preludiar una teoría general reduciendo el amplio espectro de diferencias culturales a una dicotomía conceptual de contrarios o *contradiçoes*[268].

El 6 de agosto[269] escribe una carta al general en la que aparecen extremos reveladores sobre su firmeza de carácter, claras intencio-

---

[264] *Idem*, pp. 265, 264.
[265] *Idem*, fol. 264v.
[266] *Idem*, p. 265.
[267] *Idem*, fols. 264v, 265.
[268] Lo glosaré más adelante.
[269] 1580, 8 I, fols. 272-275v.

nes y certeza de pensamiento que mantendrá a lo largo de su gobierno en Japón. Le solicita le conceda mayor autonomía en la toma de decisiones para poder resolver los problemas según los presenta el estado cambiante de las cosas; la distancia y las continuas guerras exigen idear soluciones sin dilación para enfrentar nuevas realidades y consolidar los cambios necesarios; Roma está a años de distancia y cuando llegan las respuestas las condiciones han cambiado. No obstante, para descargar su conciencia y difundir su opinión, ha reunido a los padres en una miniconsulta pero hace notar a la vez que él tiene y tuvo «siempre todas estas cosas por tan claras que aun antes de hazer la consulta hize el regimiento del Superior del Japón»[270]. Su clarividencia personal y firme creencia en la rectitud de su interpretación de la realidad le facultan para tomar decisiones sin previa consulta; está decidido a implementar sus ideas innovadoras. Tampoco duda de cuál es el modo conveniente de gobernar la misión de Japón y está determinado a ejecutarlo en su plan general, a pesar de la recia oposición del superior Cabral.

Otro problema en el que se materializa el nervio del visitador es en el comercio de la seda con Macao, trato que no concuerda con las Constituciones pero cuya ganancia hace posible la continuación de la empresa en Japón. ¿Se debe terminar como tajantemente había previamente ordenado Mercuriano? «A todos [...] paresció [...] [en la miniconsulta] que por ninguna manera se podía quitar», escribe satisfecho. Va a informar mejor y más ampliamente para que el general advierta que la necesidad obliga y que o bien les ha «de proveer de otro modo» o se verán «forçados [...] de dexar esta cristiandad»[271]. El general debe afrontar el dilema y pensar en y desde Japón –aquí no se pueden hacer los «discursos como [...] en Europa»– y que mientras tanto y a pesar de que las decisiones del prepósito son «muy santas y bien acertadas»[272], va a continuar con el negocio de la seda. Y un último detalle del esteta y renacentista Valignano que comienza a intuir la presencia e importancia de la belleza entre la elite japonesa: ruega a Su Santidad que le envíe «ornamentos ricos» para la celebración solemne de la liturgia[273]. A los japoneses «es necesario llevarlos a su modo»[274].

Para afrontar estos y otros problemas determinó hacer «consulta general» y el resultado fue tan de su agrado que comenta satisfecho:

---

[270] *Idem*, fols. 273v, 273v-274.
[271] *Idem*, fol. 273v.
[272] *Idem*, fols. 274v-275.
[273] *Idem*, fol. 275.
[274] *Idem*, fol. 275.

«parece que asistió en ella el Spiritu Sancto»[275]. Respaldado por la congregación impone[276] una nueva y radical orientación que marcará el desarrollo de la misión en el futuro. Está en lo suyo y «tan consolado y contento» que no duda que «en breve tiempo se han de oyr muy grandes nuevas [...] de la Cristiandad de Japón». Así termina la carta el visitador, escéptico al principio y confiado al final, pesimista al mirar al pasado pero optimista ante el futuro; ha pasado del modo indicativo –lo que es, la realidad, la particularidad de la situación– al modo subjuntivo –al mundo posible, al ideal, al futuro, a lo que debe ser.

Una lectura, incluso leve, de la carta citada permite ver algo más. Este *genre* epistolar que tanto practicó, tiene entre sus virtudes el gratificarnos con algo así como la historia *in actu,* es decir, el obsequiarnos con una memoria continua o historia cuasi simultánea al hecho o pensamiento, que por su brevedad tiende a llevar consigo limitación de foco, penetración, particularidad microscópica y precisión programática. Además, y también importante, la seriación ininterrumpida de cartas permite rastrear los sucesos de inmediata y continua experiencia y reflejar el cambiante estado emotivo; por ellas desfilan las personas con las que el autor dialoga y critica; ellas re-presentan el contenido problemático, al momento o al poco de suceder y en contraste, lo que da mayor precisión a los puntos de vista divergentes y mayor evidencia circunstancial para la interpretación posterior. Las cartas del primer año, todavía en momento de shock cultural, documentan a Valignano primero, en su sensibilidad para penetrar sucesiva y simultáneamente en los problemas en cuanto partes de un mismo proceso; segundo, lo perfilan conformando su mente a la realidad y, tercero, desarrollando e imponiendo un plan de conjunto para el futuro. Las cartas escritas por el visitador en este periodo son memoria caliente, suceso contiguo, experiencia inmediata, historia *in fieri* y personal interpretación, factores que le dan un carácter de verdad y un halo de realidad objetiva.

II

Valignano pasa los últimos meses de 1580 y primeros del año siguiente dedicado a recomponer el *Sumario indio;* impulsa también la traducción al japonés de la *Imitación de Cristo,* obras del P. Granada y algunos diálogos y comedias[277], pero la obra principal a la que

---

[275] *Idem,* fol. 491 y *Consulta feita em Bungo pollo P. Alex Valignano Visitador da India no mes doutubro do Anno 1580, acerca das cousas de Japão,* J 2, fols. 1-34, que comentaré más adelante.

[276] *Idem,* fols. 492-493.

[277] Fróis, *Historia, op. cit.,* III, p. 173.

se dedica es a la elaboración de un Catecismo en el que se exponen, con rigor escolástico, los fundamentos racionales de la fe y la vanidad de las sectas budistas[278]. Estructurada y reformada internamente la Compañía en el distrito, cree llegado el momento de visitar Gokinai –región de Miyako, hoy Kyōto– a donde se dirige al frente de una comitiva de religiosos y soldados; quiere ver personalmente cómo son las cosas en el Norte para así poder gobernar con experiencia. Sabe que «las cosas de Miyaco» son «más veneradas y estimadas que las de todo Japón» y que «el poder de Nobunaga es muy grande». Sabe también que este shōgun que domina el centro de Japón ha mostrado estar abierto a los misioneros y a su cultura, al Otro europeo porque «quiso una vez [...] de propósito oyr disputar de las cosas de nuestra ley proponiendo muchas y diversas dubdas al P. Organtino y al hermano Lorenço en presencia de muchos señores y mandó abrir las puertas de el lugar donde estaua, para que pudiesen oyr tambien los de afuera y mostró quedar satisfecho de las respuestas [...] Quiso que le mostrase el P. en un globo que tenia el viaje que avia hecho de Europa a Japón. Después de visto con espanto dixo que no podian acometer tal viaje sino hombres de grande animo y fuertes corazones [...] [y continuó] o sois ladrones que pretendeis alguna cosa, o es cosa de mucho ser lo que predicais». Después de un diálogo de tres horas despidió a los misioneros diciendo «que otras vezes nos llamaria y oyria nuestras cosas, y que queria ir a uer nuestra iglesia porque le dezian que era muy heermosa»[279]. Valignano, que al reproducirla potencia la escena en su carta, se percata de que Nobunaga transparenta su curiosidad por el universo religioso-mental europeo vehiculado por unos frailes y muestra a la vez una fruición y capacidad estética afín a la suya, algo que no pudo menos de cautivarle esperanzadoramente. Con estas expectativas altamente optimistas sale de Bungo el 8 de marzo del 81 con todo su voluminoso equipaje en el que lleva ricos presentes para Oda Nobunaga[280].

La recepción por samuráis y devotos cristianos fue sencillamente triunfal: «fueron tantos los caballos y gente que nos acompañaba» y tantos «los banquetes que los cristianos preparaban por los lugares por donde pasaba el visitador que quedábamos todos confundidos y admirados», escribe Fróis[281]. Samuráis y personas nobles seguían al visitador a caballo por dos o tres semanas pidiéndole estampas, *agnus dei* y cosas benditas; las gentes de a pie acudían de muchas

---

[278] Se trata del *Catechismus Christianae Fidei* publicado en Lisboa en 1586. En *Principios* II, pp. 67-89 viene un resumen de las dos partes.

[279] Carta de Valignano al general, 20 de octubre de 1580, copia en la real Academia de la Historia, *Papeles de Japón y China,* Cortes 562, signatura moderna 2663, fols. 419, 420.

[280] Fróis, *op. cit.*, pp. 245-247. *Principios, op. cit.*, pp. 91-92.

[281] *Idem,* pp. 247-248.

Este término japonés que designa como «bárbaros del Sur» a los portugueses y demás europeos que comenzaron a arribar en Japón antes de terminar la primera mitad del siglo XVI*, ha pasado a significar una forma de arte antropológicamente muy interesante. Narra en paneles –normalmente seis–, que componen un biombo, la llegada de las naos portuguesas a los puertos nipones, especialmente al de Nagasaki, entonces bajo la autoridad de los jesuitas y creación de ellos. Su importancia reside en que recoge momentos y detalles del encuentro entre dos culturas y, especialmente, cómo ven los japoneses la llegada del Occidente al Oriente.*

Con colores brillantes, negros y claros, y con abundante pan de oro pintan los artistas del periodo Azuchi-Momayama –1537-1603– y de Edo –a partir de 1603– escenas del momento de llegada, descarga y recepción formal de la nao y sus ocupantes. Los paneles que componen el byobu *o biombo narran las escenas en conjunto, comenzando por la majestuosa nao a la izquierda con negros haciendo piruetas por los mástiles para la admiración de los curiosos japoneses que acuden al espectáculo; el capitán mayor con su parasol, comerciantes con joyas y collares, marinos y viajeros con sus bombachas, sombreros llamativos y capas aparecen bien caracterizados por sus gestos, ropas, fisonomía y altura en una simbiosis de realidad impresionante, imaginación y arte. Completan el panorama ágiles perros, caballos en*

evolución –los codiciaban los japoneses–, un elefante que regaló Felipe II y escenas de la vida portuaria además de mercancías que llevan a hombros o exhiben para la venta, así como cajas de regalo para las autoridades.

Figuras obligadas en estos biombos son los jesuitas, que llaman la atención por su altura, negra sotana y birrete, acompañados de sirvientes y dogicos; en uno de ellos aparece uno con gafas y todos vienen pintados con enormes narices –signo de fealdad– y postura grave. En el que viene reproducido puede verse arriba a la derecha a un padre diciendo misa y a un japonés arrodillado a la izquierda. En el detalle que sigue el pintor ha captado plenamente la jerarquía jesuítica: el primero y mayor y los otros tres padres algo inferiores ocupan el primer plano precedidos por un pequeño criado, un novicio aparece detrás de ellos y en el panel siguiente un dogico.

Las narrativas namban cautivan por su forma de figurar y por su óptica distintiva: captan lo nuevo y extraño, realzan a veces con ironía lo diferente y se convierten en iconos culturales, en testimonios de una época y dos pueblos en contacto.

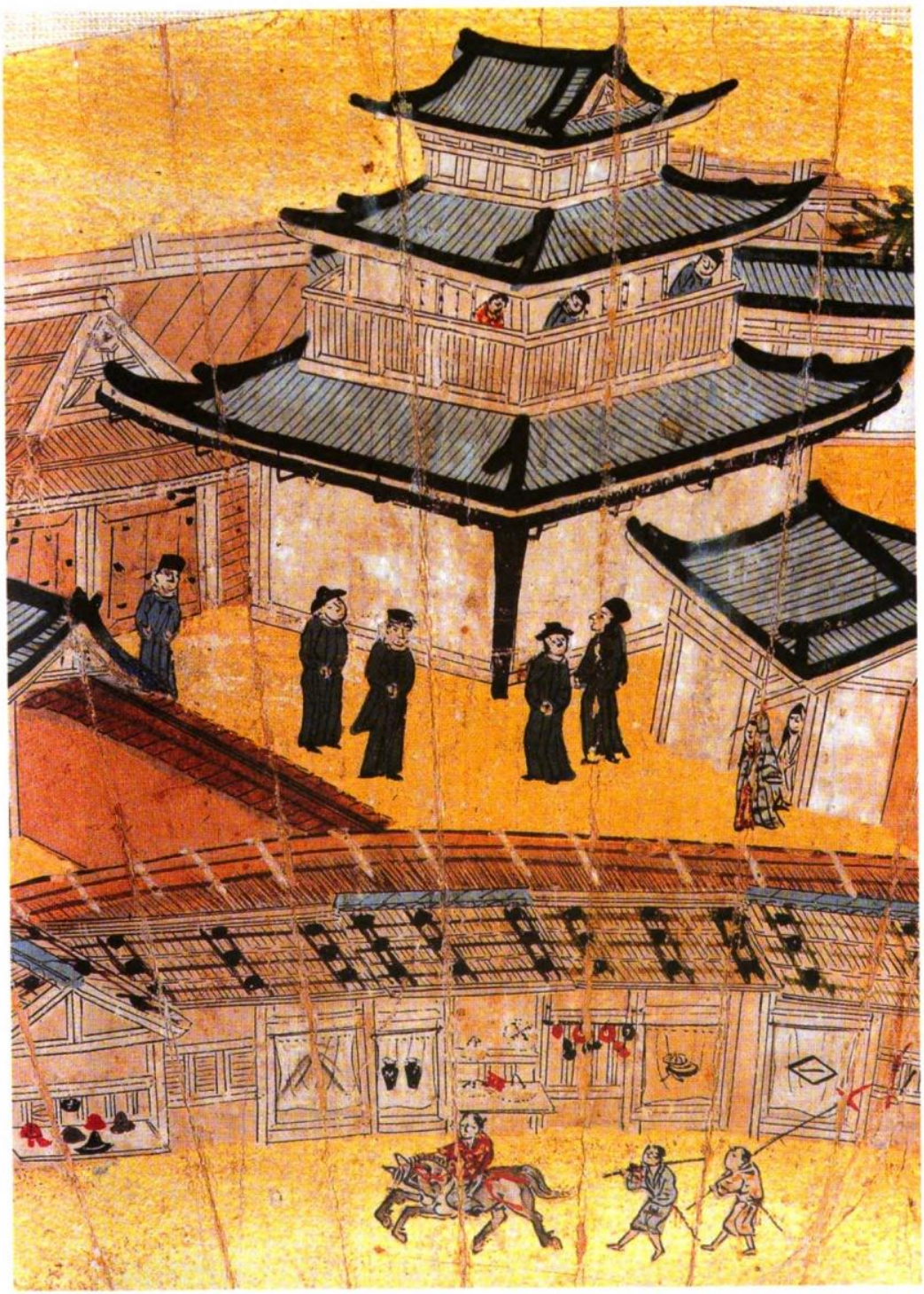
No puedo menos de agradecer las atenciones que recibí en el Museo de la ciudad de Kobe, donde me abrieron los almacenes para que pudiera admirar sus magníficos namban en periodo en que no estaban expuestos; mi agradecimiento incluye a los museos de Osaka y Lisboa; en éste último escuché los comentarios del profesor J. de Pina Cabral. Quiero también agradecer al P. Diego Pachecho, quien, además de enseñarme el museo de Nagasaki, me proporcionó una copia del mapa que refleja la extensión cristiana en el Japón de la segunda mitad del siglo XVI.

Llegada y recepción de la nao portuguesa. Segunda parte de un biombo de Kanō Naizen,
Museo de la ciudad de Kobe, finales del siglo XVI o principios del siglo XVII.

El capitán mayor con su séquito. Detalle.

Jesuitas con novicio, criado y dogico. Detalle.

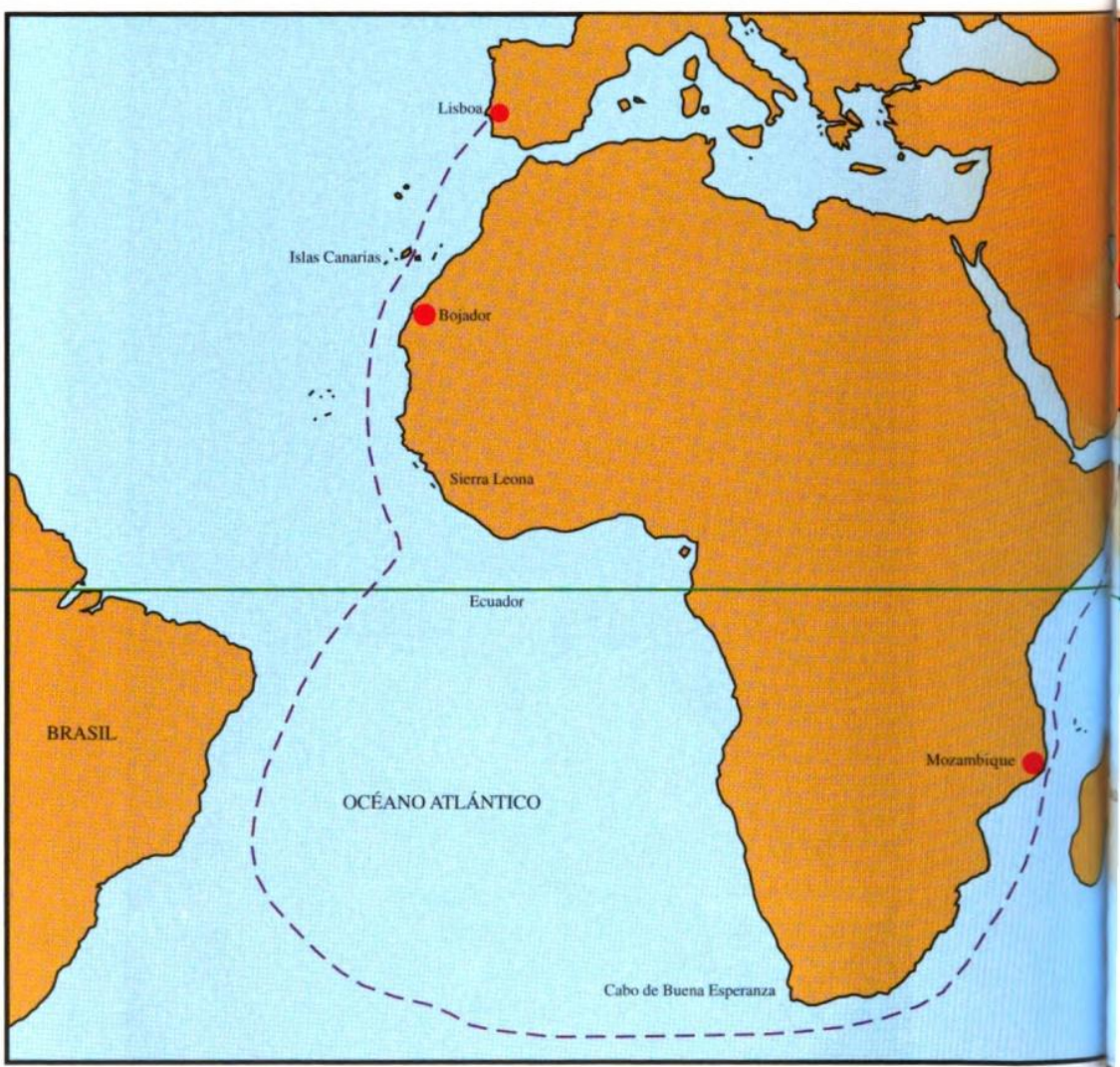
Iglesia cristiana en Kioto, de Kanō Sōshū, finales del siglo XVI.



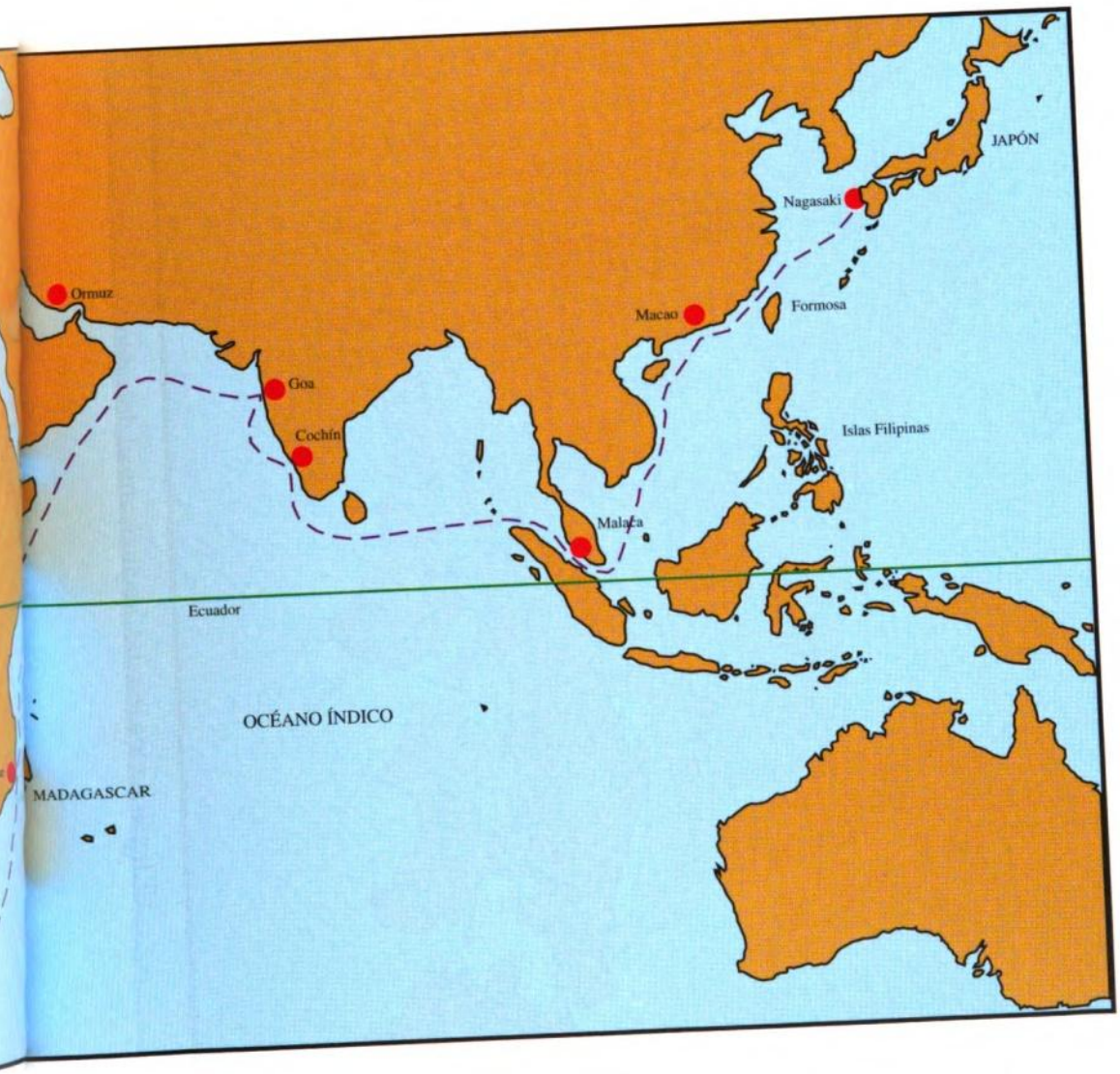
Detalle.

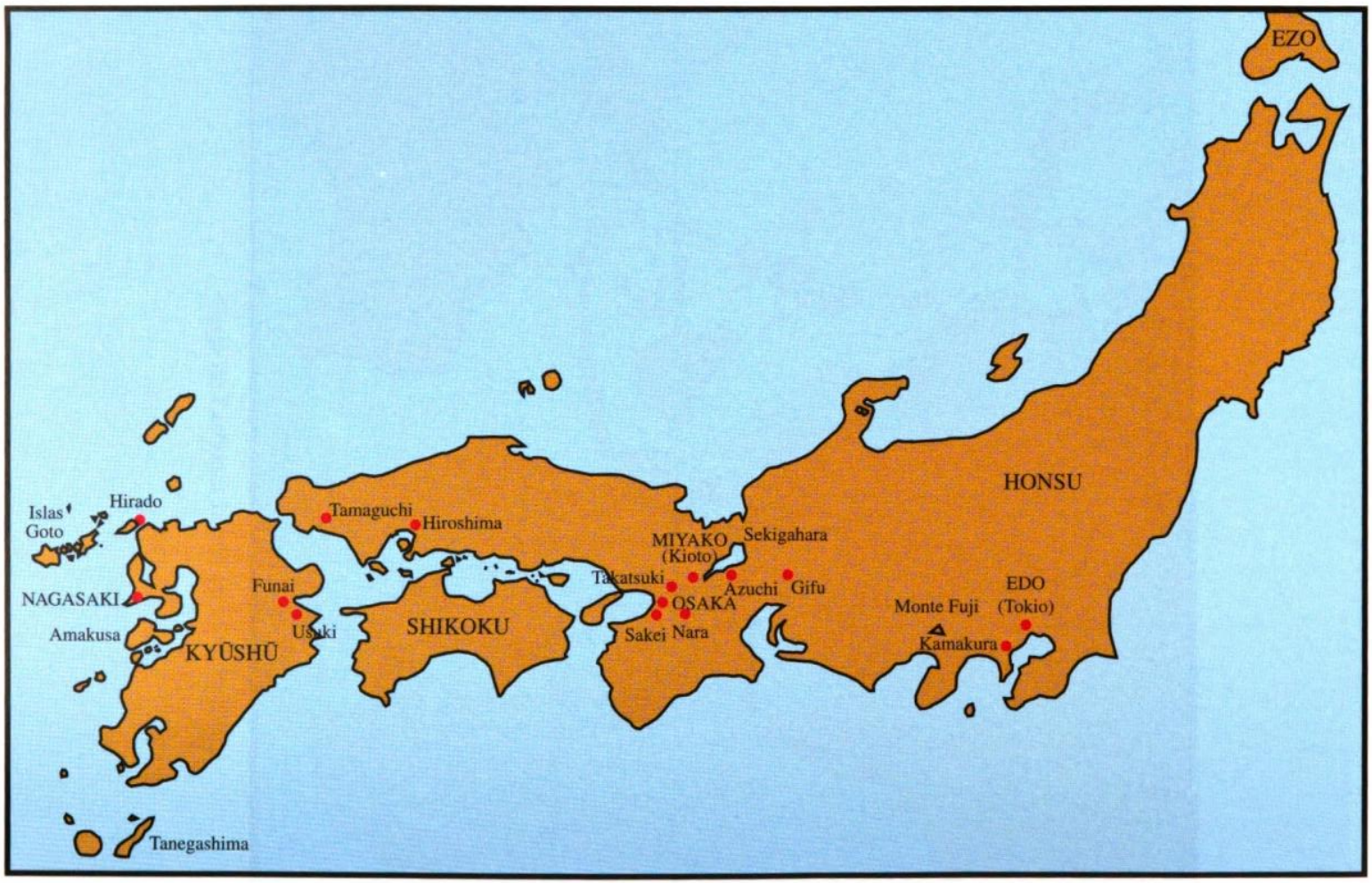
Oda Nobunaga (1534-1582). Museo de la ciudad de Kobe.

Toyotomi Hideyoshi (1582-1598). Museo de la ciudad de Kobe.

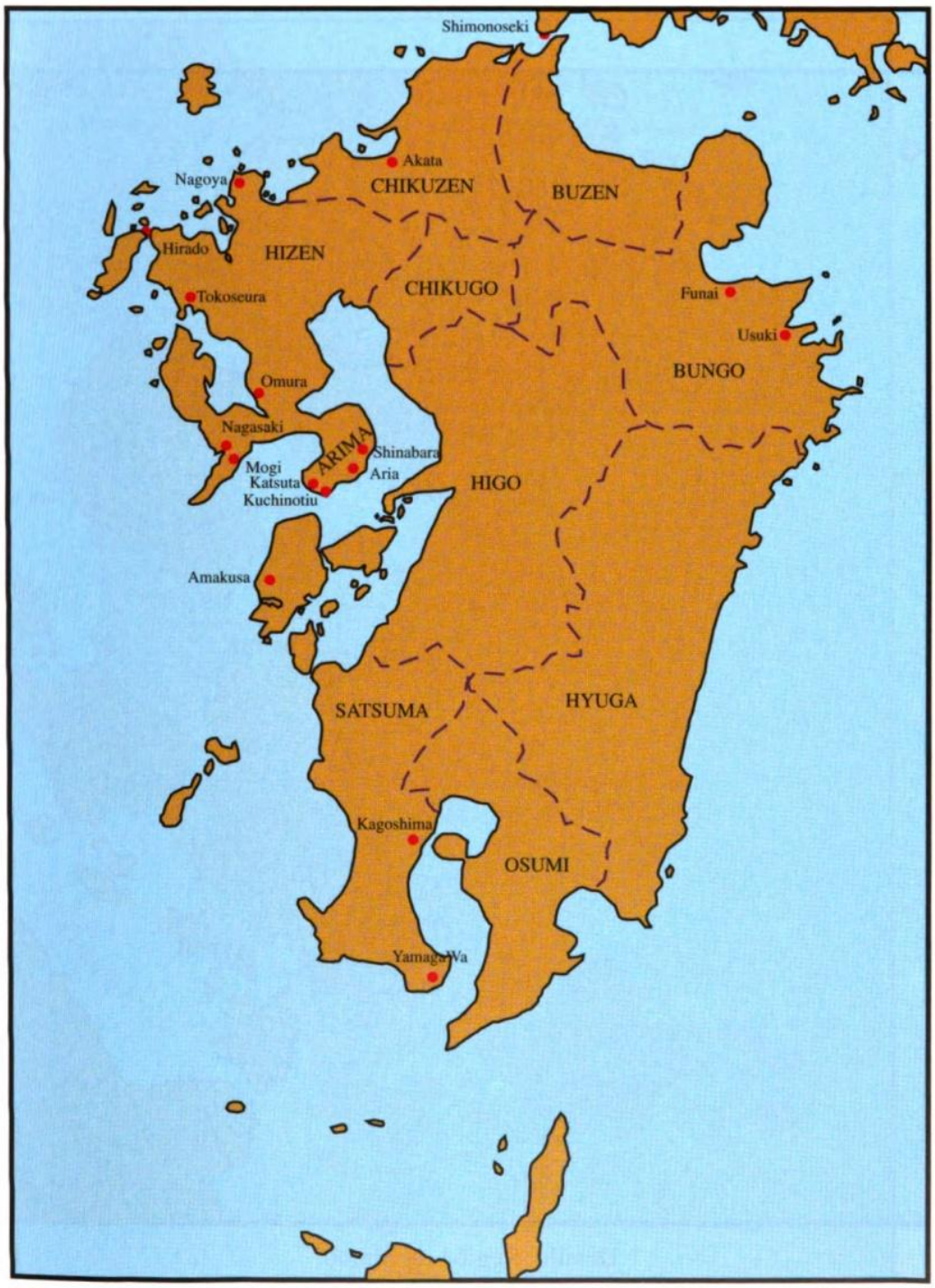


Viaje de Lisboa a Japón en el siglo XVI.

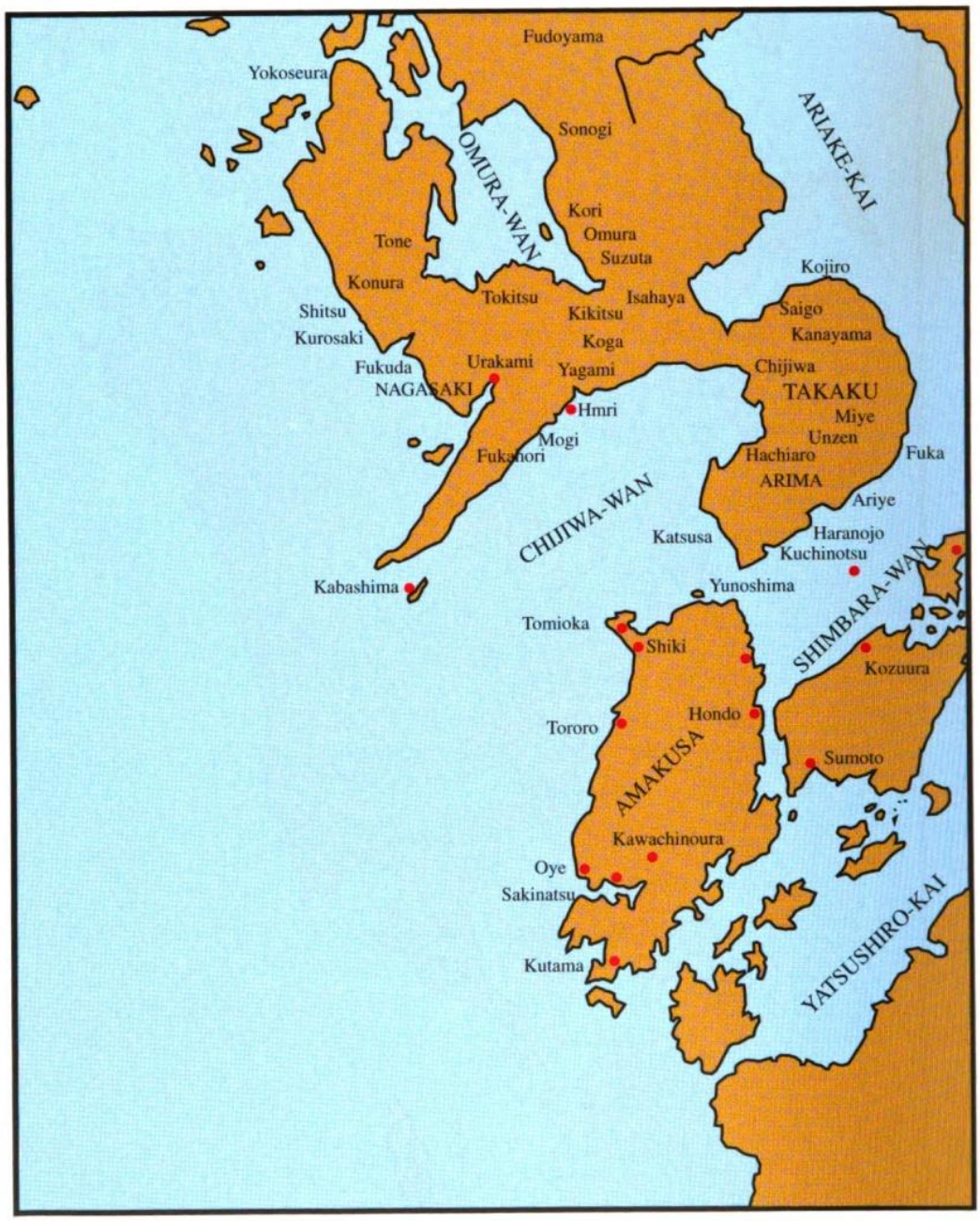

JAPÓN
Nagasaki
Ormuz
Macao
Formosa
Goa
Cochín
Islas Filipinas
Malaca
Ecuador
OCÉANO ÍNDICO
MADAGASCAR



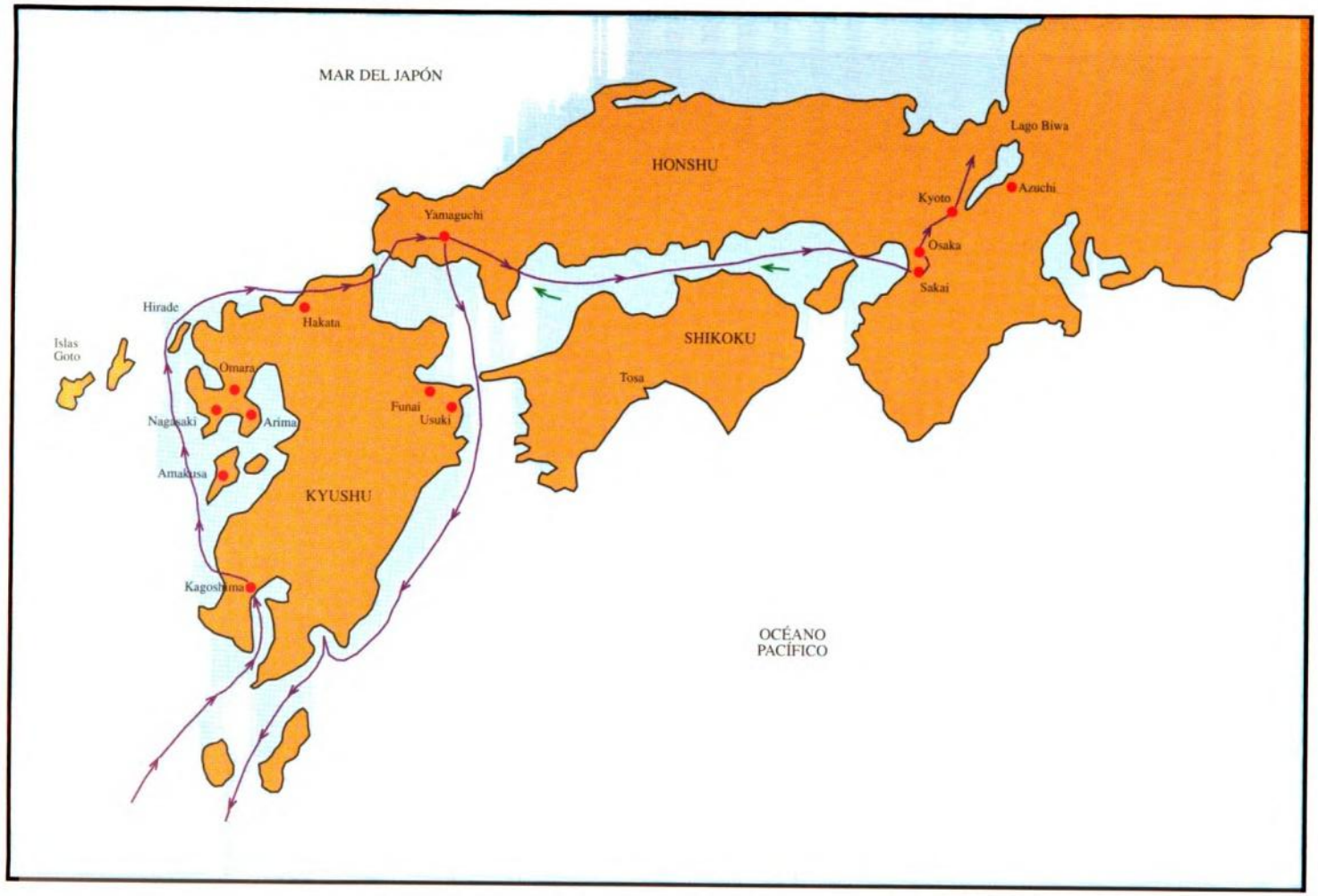
El Japón de los jesuitas, segunda mitad del siglo XVI.



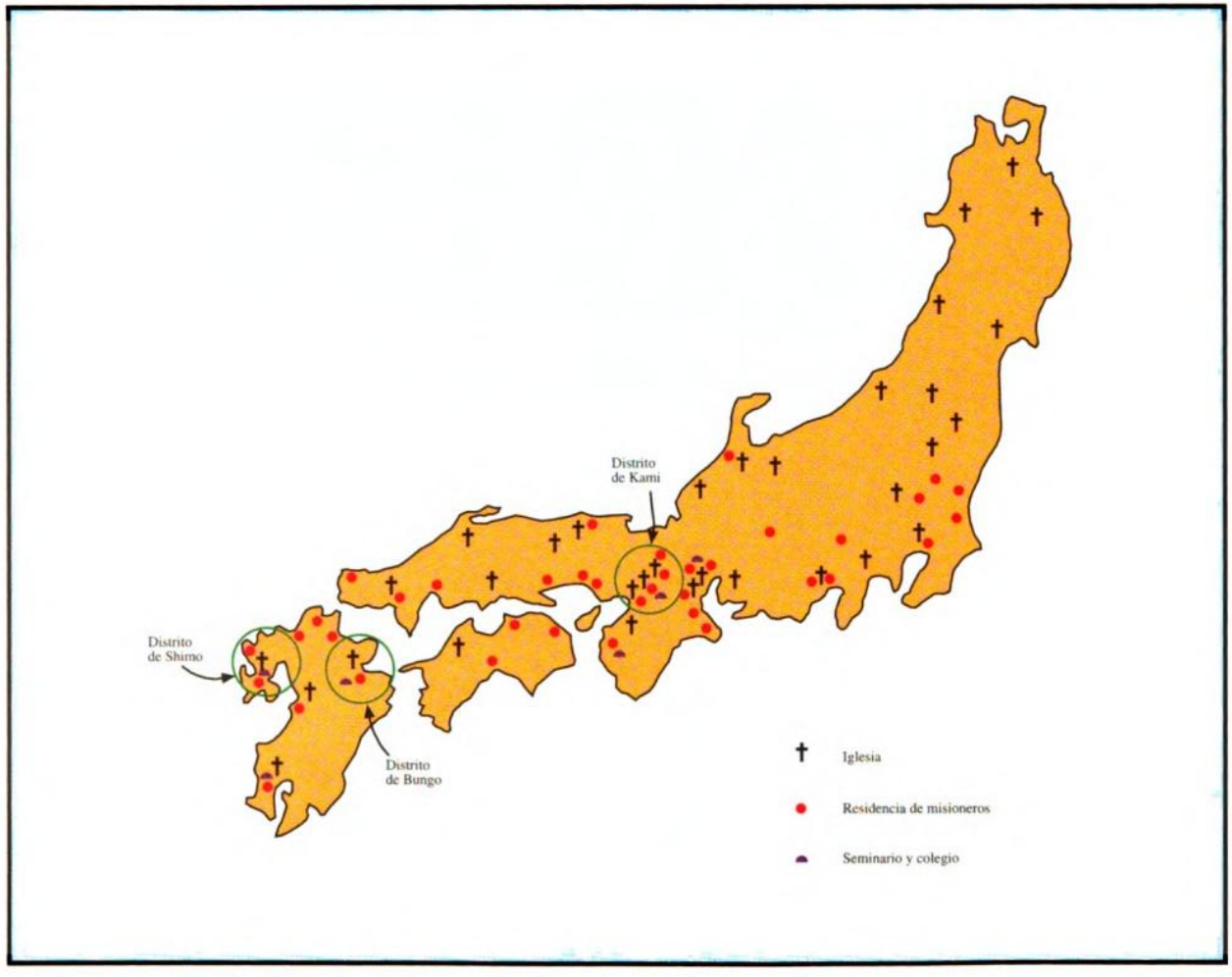
Kyūshū, centro principal de la actividad jesuita, finales del siglo XVI.



Detalle. Región de Shimo.



Viaje de Javier por Japón (invierno de 1550-1551).



Localización de las instituciones cristianas antes de la gran persecución.

partes para verle. Celebró Semana Santa en Takatsuki, fortaleza a la que llegó precedido, durante más de una legua, de todos sus moradores. Los actos litúrgicos se celebraron con extraordinaria solemnidad; ornamentos ricos y lujosos, cantos, órgano, candelabros e incensarios de plata, bellos retablos y una gran multitud de disciplinantes hicieron pensar al visitador que estaba en Roma. Oro puro religioso en medio de esplendor y magnificencia. ¿Qué más podía pedir? Éste era otro Japón. No menos le sorprendió la celebración de la fiesta de la resurrección: la procesión, estilo japonés, comenzó ondeando gran número de banderas pintadas de colores; cada cristiano llevaba además una linterna, hechas todas de mil vistosas maneras figurando naves, castillos y peces y participando entre actores y espectadores gentiles más de veinte mil personas; fiesta, pensó eufórico Valignano, que podía igualar a las más nobles y distinguidas de Europa. Terminó con un banquete ofrecido por el daimyō don Justo[282].

El 19 de marzo partió el visitador a caballo para Miyako con intención de visitar a Oda Nobunaga; completaban la comitiva de cuarenta caballeros y padres, 35 bestias de carga y 40 fámulos portadores de equipaje; la carga consistía en regalos para el shōgun Oda y sus dignatarios, en pinturas al óleo, libros, instrumentos musicales, etc., seleccionados por el visitador. La cabalgata atraía en su caminar a cristianos y gentiles de las comunidades por donde pasaba; los platos fuertes de la atracción eran sin duda un esclavo negro y la estatura sin igual de Valignano que casi doblaba la de muchos japoneses. De trecho en trecho recibía bienvenidas rituales a lo japonés, sobre *tatami* protegidos de *biobu* plegables y pintados, acompañadas de refrescos[283]. No pudo menos de apreciar el italiano la diferencia de porte y modo del más rico y cortesano Gokinai frente al más pobre y belicoso Sur, forma y estilo que rimaban sobremanera con el talante de un aristócrata renacentista napolitano. Nada más llegar a la capital la conmoción fue enorme; se apiñó una bulliciosa multitud a la puerta de la casa de los misioneros para abrirse camino, entre empujones y puñetazos, y ver al esclavo negro de la comitiva. Al enterarse Nobunaga de la existencia de tan extraña criatura pidió al P. Organtino que le llevara el negro a su residencia para admirarlo de cerça; éste hizo las delicias del señor de la Tenka: mandó lavarlo varias veces de la cintura para arriba y como no blanqueaba se quedó maravillado al comprobar que seguía tan negro como antes[284]. Valignano envió inmediatamente un mensajero, siguiendo la costumbre

---

[282] Fróis, *idem*, pp. 250-251.
[283] *Principios, op. cit.*, p. 94.
[284] *Principios, op. cit.*, p. 119.

local, para pedir audiencia al shōgun que se encontraba en el renombrado monasterio Hokke convertido en su residencia.

La protocolaria recepción fue cordial; Valignano presentó sus regalos ceremoniales a Oda quien al verlo «espantouse nao pouco de sua grande estatura»; como el mandatario sabía que el visitador había llegado indispuesto «com palauras de grade amor falou sobre sua conualecencia, e sobre as mezinhas que lhe poderiaõ ser boas»[285]. Coelho relata cómo Nobunaga «perguntou tambem mui meudamente do ser, ecalidades do padre Visitador, se era nobre, e letrado, e que poder, e autoridade tinha sobre os padres»[286]. Y no se contentó con esto: quiso averiguar después las diferencias entre la ley de Dios y las creencias locales. Valignano salió satisfecho por muy agasajado, pues los presentes que recibió eran muy raros y todos quedaron muy consolados «por entender cuánto importaba el favor de un señor tan poderoso»[287]. Los dos personajes principales se observaron en detalle, sin duda, y sin duda también, congeniaron; ambos eran dinámicos, emprendedores y los dos estaban interesados en el conocimiento del Otro y en la apertura a la cultura del Otro.

Que Nobunaga tenía admiración por el Otro y que se sentía atraído por esas gentes extrañas lo prueba la sorprendente escapada a la residencia de los padres. «Hum dia [...] de subito» llamó «a nossa casa, e antes que se soubesse da sua vinda se acharaõ os padres com elle em casa». Quiso ver el reloj y los instrumentos musicales que tenían y «fez tanger» una viola y un clavicordio[288]. Además Nobunaga –políticamente antibudista y destructor de templos– era rico, esteta y admirador de la belleza de objetos propios y europeos que codiciaba y coleccionaba. Fróis quedó asombrado en una visita previa al ver su increíble riqueza en plata y oro, en vestidos y piezas finas de la India y Portugal[289]. Valignano veía en él un espíritu afín y una corte con numerosos y sinceros oficiales cristianos. Oda, hábil diplomático, invitó repetidas veces al jesuita a visitarlo en su residencia, reciprocando ambos cortesías y presentes; cada uno había encontrado en el otro una similaridad primaria, un particular *art de vivre.*

El primero de abril deslumbró el esteta Nobunaga al visitador con una regia fiesta: setecientos caballeros lujosamente enjaezados justaron en torneos ante doscientas mil personas, presididos nada menos que por el emperador rodeado de su corte y de bonzos. Oda acomodó a Valignano en un palenque elevado de modo que pudiera apreciar todo el es-

---

[285] Fróis, *Évora* II, *op. cit.*, fols. 3v-4.
[286] P. Coelho, carta del 15 de febrero de 1582; *Évora, op. cit.*, II, fol. 40v.
[287] Fróis, *op. cit.*, p. 254.
[288] Coelho, *op. cit.*, p. 41.
[289] *Cartas..., op. cit.*, Évora, fol. 261v.

pectáculo puntualmente. Entró el jefe militar supremo a caballo, en «magestade e magnificencia» pero precedido de un sillón de estado, carmesí, guarnecido de oro, llevado a hombros por cuatro pajes que le había regalado el jesuita por ser cosa nueva en el Japón. Nobunaga descendió del caballo y sentándose tomó posesión del regio sillón «para mais ostentaçam e grandeza de seo estado». Los cristianos tuvieron por especial favor el trato otorgado y Valignano «afirmaba que nunca em seos dias tinha visto couza tão lustrosa e magnifica». Había presenciado la celebración llamada *Umazoroe*[290]. Su participación y vivencia en el arcano ritual debió sugerirle el *feeling* de lo que sucedía; la obra que unos meses más tarde compuso sobre los pormenores ceremoniales de la sociedad japonesa parece justificar esta inferencia.

Nobunaga se trasladó a la fortaleza de Azuchi para supervisar las obras –lo que hacía vestido con una piel de tigre– y hacer de ella en su inmenso conjunto, una verdadera obra de arte. Allí se dirigió también el visitador que fue invitado a admirar la suntuosidad y grandeza de la fábrica; acompañado por samuráis visitó el exterior y el interior siguiendo el itinerario indicado por Nobunaga quien salió por tres veces a su encuentro para agasajarlo y escuchar las alabanzas de las obras que veían. Fróis, cautivado, dice que allí no había en verdad «couza que não fosse muito para ver». El shōgun quedó muy satisfecho al ver que los padres venidos de lejos apreciaban la belleza de su grandiosa obra y los cristianos no cabían de alegría, continúa Fróis[291], al ver cómo los padres eran favorecidos y agasajados con tanta honra por la máxima autoridad. La sintonía que evoca este cartón histórico reduce la alteridad a proporción tolerable; el *pas de deux* entre el shōgun y el visitador en la común frontera del arte, del rito y de la fiesta hace posible la comunicación de culturas.

Al comunicarle Valignano que había llegado el momento de volver al Sur, Nobunaga mandó pintar *beobus* dorados «de muita estima entre elles» y eligió para ello «ao mais insigne oficial que havia en Japão»; reproducían los paneles la fortaleza con sus puentes, lago, palacios y calles con tal belleza y verosimilitud que el emperador quiso verlos y le agradaron de tal manera que quería apropiárselos, pero reprimió su imperial deseo. El shōgun envió un recado al jesuita diciéndole que se lo regalaba para que se llevase un buen recuerdo de su encuentro, que lo examinase con atención porque a él personalmente era el que más le había gustado, pero que si encontraba algún defecto podía devolverlo. Respondió Valignano realzando cuánto le agradaba y estimaba y que sería un placer mostrarlo en China, India y Europa. De nuevo la comunica-

---

[290] Fróis, *op. cit.*, pp. 255-256.
[291] *Op. cit.*, p. 259.

ción por el arte. Y aunque el visitador solicitó permiso para partir, Nobunaga le entretuvo durante diez días pues quería sorprenderlo con la fiesta *Bon* o de las almas –12/15 de agosto– para que disfrutara de los desfiles con faroles y luminarias. Llegada la noche, «linternas ricas e galantes de diversas cores» iluminaron la elevada fortaleza shōgunal que parecía estaba ardiendo; por la calle donde estaba la casa de los padres corrieron más de mil hidalgos y soldados con teas encendidas. Pero la inolvidable sorpresa llegó después: al pasar Nobunaga a pie por la puerta de la casa –casa-joya arquitectónicamente, hecha con sumo interés y mimo por Valignano al modo japonés y en consonancia con las casas vecinas de los nobles– salió reverente el visitador a rendirle la protocolaria cortesía, momento en que sorprendentemente se detuvo aquél para dialogar amablemente y preguntarle, satisfecho, qué le parecía la fiesta. Sobrecogido y colmado en sus expectativas, Valignano se sentía dentro, simultáneamente, en dos mundos análogos y consistentemente codificados en sus significados ostensivos dominantes. El realismo mágico de la fiesta lo hacía posible. La fiesta es un universal cultural, un fenómeno humano que transciende todos los sistemas culturales particulares. ¿Qué mejor medio de comunicación entre dos amantes de la belleza?

A primeros de septiembre del 81 el P. Alejandro deja Miyako, camino de Bungo, complacido y optimista[292]. Pero Valignano ha experimentado algo más: el sentido del lugar. Podemos apreciarlo triangulando en *etic* incidencias en las que actúa, sucesos que actúan sobre él y enmarcando todo en las circunstancias históricas específicas de su experiencia. Éstas culminan en el momento de máximo poder y esplendor de Nobunaga; la *pax shōgunal* no pudo menos de impactar positivamente en el visitador frente a los conflictos internos y continuas guerras de Shimo y Bungo.

Pero no menos importante debió ser el impacto de las elegantes escenificaciones locales que presenció como espectador; cortesías, procedimientos refinados, modales y maneras, procesiones, colores y rituales, luz y vestimenta, maniobra y organización debieron actuar en el visitador como sucesos constituyentes de las cualidades tanto mentales como culturales que vio en la elite del pueblo japonés. Y algo más: como estilemas a imitar para adaptarse a fórmulas cultivadas de comportamiento. *Similia similibus.* Qué lejos estaba ahora del pesimismo de finales del 79; en ambos momentos sus inferencias eran rehenes de la cambiante realidad circunstancial. La lectura sintomática que hace Valignano de toda esta múltiple realidad viene objetivada en la obra que sobre adaptación al modo de vida japonés escribe poco más tarde, compendio único que mana energía enculturadora de muchos octanos. *Il Ceremo-*

---

[292] *Sumario, op. cit.*, pp. 122-124.

niale escrito con rapidez pero resultado de observación, experiencia y pensamiento es un momento que se transforma en permanente futuro. No sólo lo que conoce pero a quién conoce, no sólo lo que hace y experiencia sino dónde, impregnan el modo de pensamiento del visitador; la finura, la elegancia y el ritual, nos intima, no sólo forman la persona, enriquecen y abren la mente y embellecen la vida; además la sintonía espiritual y la adaptación comportamental seducen y convierten.

Unos cuantos samuráis cristianos se encargaron de preparar la embarcación para llevarle a Bungo; le ofrecen presentes de despedida, según costumbre de la tierra, rogándole que los acepte para que, nótese, los «podesse mostrar como de Japão en Roma». Quieren presentarse y ser reconocidos en la urbe cristiana como lo que son y con sus obras, en su identidad privativa y especificidad cultural. «E ficou o Padre tão satisfeito e admirado de seo bom modo de proceder, que se não fartava de glorificar a Deos por nestas partes tão remotísimas haver gente de tanto primor e honra»[293]. Elegancia, honor, razón y fe: celebración de la diferencia socio-cultural en armoniosa y dinámica convergencia espiritual. Valignano penetra en y es cautivado por formas ajenas porque esas formas riman con las suyas y porque esas formas son otras tantas maneras de decir las mismas cosas.

Durante cuatro meses de estancia en el Sur redacta en ritmo increíble de trabajo el *Regimento pera os Padres* y compone las *Facultades y poderes* del superior y del viceprovincial, etc.; convoca una Consulta en Nagasaki[294] en la que insiste en un núcleo o algoritmo de matrices con lógica interna y redacta unas resoluciones que componen algo así como el gran diccionario del comportamiento enculturado de los jesuitas en Japón. En adelante, y aunque cueste, los religiosos tendrán que aprender a japonizar. Para conseguirlo compone una obra de fundamental importancia: los *Advertimentos e avisos acerca das costumes e catangues de Jappão,* volumen también conocido por *Il Ceremoniale per i missionari del Giapone*[295], compacto florilegio que describe y promulga las formas mentales y maneras corporales de adaptarse al modo de vida y, por tanto, de pensamiento japonés que gloso más adelante.

Pero Valignano va todavía más allá en su proyecto enculturador: ve el descubrimiento mutuo de dos pueblos en relación simétrica, como un verdadero encuentro de culturas en el que los dos grupos, para que sea tal, tienen que cultivar el esfuerzo empático para acercarse realmente y

---

[293] Fróis, *op. cit.*, pp. 262-263.

[294] *Consulta hecha en Japón por el Padre Alexandro Valignano, visitador... en el año de 80 y 81* a la que siguen las *Resoluçõis que o P. Visitador deu acerqua das preguntas da consulta que se fez em Japão no anno de 15812 en diversas partes.* En British Library: Additional MSS fols. 145v-179v y 181v-194v.

[295] Traducido por G. F. Schütte, Roma, 1946.

entender al Otro. Para poner en obra la transitividad de la relación idea una embajada y propone a unos jóvenes japoneses que viajen a Europa y experimenten la grandeza de los reinos –Portugal, España e Italia–, su riqueza y técnica, sin olvidar el esplendor sacro romano, repositorio de elegancia, belleza y arte y centro de la cristiandad. Los envía, escribe, para que beban «como primera leche las grandezas de la Corte Romana y de los Señores y Reyes Cristianos de Europa, y supiesen quanta es la grandeza, y nobleza de los Señores de Europa, y quanta diferencia ay entre las leyes, costumbres y cerimonias de los señores [...] de Europa, de las que tienen los señores gentiles y bonzos de Japón»[296].

Y todo esto lo tienen que observar y conocer, insiste, «por experiencia», lo tienen que ver «com os seus olhos» y tocar «com as maos a situação e as coisas todas daquela parte do mundo»[297]. El shock cultural pondrá ante los ojos y la mente de los jóvenes las diferencias en modos de vida y cánones de pensamiento entre el Oriente y el Occidente y a su regreso podrán dar testimonio de la dignidad y grandeza romana –fueron recibidos por el Pontífice en esplendor– y la majestad de los reyes y príncipes cristianos. Espera también que los encuentros con Felipe II, con dignatarios y cardenales rodeados siempre de gran protocolo, munificencia y esplendor en capitales con soberbios palacios ricos en obras de arte influenciarán positivamente a los jóvenes nipones que podrán comentar de regreso en su patria la excelencia del Occidente y alabar sus «buoni costumi e arti liberali»[298]. Desea a la vez Valignano que los pequeños embajadores causen impacto en Europa y hagan pensar por su exotismo, en una cultura extraordinaria en comparación con otras muchas descubiertas, en el Otro asiático y de paso puedan cosechar, además de admiración, medios materiales para llevar a cabo la incomparable empresa jesuita en Japón. Oriente y Occidente puestos en contacto pueden comunicar y aprender uno de otro, piensa el artífice del encuentro; algo obvio hoy pero no tanto en el siglo XVI cuando se realiza el intento, intento tanto más valioso cuanto que forma parte de un conjunto enculturador coherentemente pensado y estructurado.

---

[296] Manejo el manuscrito *Apología en la qual se responde a diuersas calumnias que se escriuieron contra los Padres de la Compañía de Jesús de Japón y de la China. Hecha por el Padre Alexandre Valignano... en Machao, en Henero del alo [1]598 y despues reuista y acrecentada por el mismo Padre en octubre del mismo año*, JS 41, 1-165v., cita fol. 20.

[297] P. 27 en D. DE SANDE, *Diálogo sobre a Missão dos embaixadores japoneses à Cúria romana*, Lisboa, Fundação Oriente, 1997, traducción de Costa Ramalho. Valignano escribió el original en español y Sande lo tradujo al latín según J. F. MORAN, «The Real Autor of De Missione», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 2 (junio 2001), Centro de Historia de Alem-Mar, Nova Universidade de Lisboa. Debo la aclaración al Dr. M. Cooper.

[298] La frase la tomo del tutor jesuita, nombrado por Valignano, que acompaña a los muchachos; viene en *Principios* II, *op. cit.*, p. 265.

CAPÍTULO V

EL RETO DE LA DIFERENCIA

Valignano llega a Japón equipado con un conocimiento literario de la tierra y de sus costumbres y con un saber testimonial que le prestaron los padres que allí habían estado. Creía que, pertrechado con este arsenal de nociones, podría comunicar relativamente pronto con las gentes de un pueblo eminentemente racional. Pero el shock cultural le golpeó duramente y por años; el común foro de la razón, era engañoso: la filosofía tomista no era universal en valor, tenía que pertrecharse de una lógica cualitativa si quería adentrarse en los misterios del budismo y del sintoísmo; «las cosas [...] [escribe] no se pueden bien entender» porque son «differentissimas». Y algo más: en octubre de 1581 encuentra su estancia en Japón como una cruz –«esta cruz», dice–, tropieza con «repugnancias» irritantes y le desorienta la «falta de todo lo que nuestra naturaleza desea»[299]. El inesperado shock le asalta en su *sensorium* corporal y vulnera su discurso racional, le produce malestar físico y vértigo mental; pero en mentes abiertas como la suya el impacto no sólo detiene y abruma; asombra, atrae y hace pensar. Es más, anuncia sucesos misteriosos o al menos raros e irresistibles, deja vislumbrar la existencia de algo *otro* desconocido pero que incita a un observador alerta que intenta penetrar en una cultura distinta y discursivamente distante. Valignano encuentra un imperioso reto que hace vibrar su carácter innovador y pone en acción su rol organizativo.

I

El visitador es consciente de su marginal situación cuando describe a Mercuriano, en las cartas de 1579 citadas, el impacto de la diferencia

[299] Carta al general, 7 de octubre de 1581, J 9 I, fols. 36 y 35v.

que fue tal que todavía lo recuerda catorce años más tarde: «como hallé tanta diversidad en las costumbres y modo de proceder de los japones, estuve más de un año intero sin hazer nada más que procurar de entender bien sus costumbres y modo de proceder, y tomar diversas informaciones así de los nuestros Padres y Hermanos de Europa, como de los japones»[300]. Sabia medida antes de tomar decisiones.

Valignano suspende el juicio, se aferra a la lógica interna del τοπος situacional y define su estado expectante con un robusto símil que antes experimentó Javier: se ve mudo como una estatua, por tanto doblemente incompetente –como estatua, paralizado; como mudo, privado de relación– para componer una radiografía de la vida nipona y penetrar en el espíritu de personas, cosas y comportamientos. Sólo el tiempo, dice, y la experiencia van haciendo de él persona –«hombre»– con todas las sensaciones orgánicas –hace referencia a los «ojos»– para aprehender «un modo de proceder», una forma extraña de hacer y ser. Desde el principio ve su programa de acción bajo el imperativo de constante atención a la realidad japonesa, realidad que sólo le facilitará y suministrará el tribunal de la experiencia –figura privilegiada en el Renacimiento–. Pero la experiencia como aprehensión de datos inmediatos, propia de toda persona, no basta; tiene que ser deliberada e intencional para que pueda garantizar criterios de realidad y verdad. Valignano toma al doctor angélico como marco de referencia pero la formula según la conciencia de una época y tiempo nuevos que incorpora en el catálogo humano a gentes exóticas, lenguas, modos y costumbres extrañas. Por otra parte su inclinación jurídica le predispone a fijarse en el caso empírico concreto, esto es, a subsumir cada problema a la luz de la razón y como parte de la experiencia y de la costumbre local. Estas citas son expresivas: quiere ir a Roma «para dar información de cien mil casos particulares [...] que no se pueden declarar ni escribir por cartas»[301]. «Realmente entendemos por la experiencia y por muchas razones muy probabiles» escribe ya en 1579[302] y en el *Sumario*[303]: «por la experiencia que tengo y por lo que muestra la razón». *Ratio et experientia* pero en y desde Japón. Como erige la experiencia sensible en la instancia suprema que legitima el conocimiento de lo desconocido y local se ve apremiado a estructurar un probabilismo y formular un cierto relativismo que vale la pena indicar.

El visitador ve como poliédrico el concepto; experienciar –en cuanto probar, ensayar– es inherente al encuentro del espíritu con

---

[300] Carta a Acquaviva, 23 de noviembre de 1595, J 12 II fol. 315v.

[301] Carta al general, 28 de octubre de 1583, J 9 II fol. 174v; la leo en «En el IV Centenario de la Embajada Cristiana de Japón a Europa» de J-L. Álvarez-Taladriz, *Sapientia* 16 (1982), 133.

[302] Carta del 10 de diciembre, J 8 I fol. 245.

[303] *Op. cit.*, fol. 159.

una realidad extraña y ajena no transcendente. Uno tiene, obviamente, que estar y ver, ser testigo, oír y dialogar, privilegiar la presencia y los sentidos de la vista y del oído. Cobrar experiencia, tomar experiencia de la tierra, vivir en la tierra, experimentar en la tierra, viajar, etc., son parte del vocabulario experiencial del visitador que incesantemente repite. Apenas han transcurrido tres años de estancia en Japón ya apela a la experiencia conseguida[304]; un poco más tarde, en 1583[305], insiste en que ha alcanzado «perfecto concepto de estas partes» porque las ha «conocido todas [...] gastados diez años en tomar luz y experiencia de ellas», y rubrica eufórico: «no sé cuando habrá otro del cual se pueda tomar verdadera información de todo ello». Él ha estado, es testigo, puede dar testimonio. Su presencia en un bosque de concurrencias y en un laberinto de situaciones en el que las cosas y las personas se muestran, le proporciona una experiencia de vida que le da pie a inferencias: «agora no veo [...] aunque puede ser que lo descubra la experiencia y el tiempo»[306]. Si la experiencia se cobra conviviendo, a mayor tiempo vivido en Japón mayor será la relación con el Otro, y por tanto, la experiencia de la tierra: «entiendo por la experiencia que tuve de tantos años» escribe en 1589[307]; «[he gastado] diez años en tomar luz y experiencia»[308]; «tengo muy clara y cierta noticia alcanzada por vista y experiencia de algunos años que me detuve en estas partes»[309], etc., son pronunciamientos repetidos que justifican como evidente la dinamicidad de la experiencia prolongada.

Cierto que hay que *oír* a los «experimentados en la tierra»[310] pero el visitador privilegia más el sentido de la vista que va con el modo presencial. Las citas siguientes componen un florilegio o rosa de connotaciones que va de la percepción sensorial al consecuente efecto realidad: «puedo hablar como testigo de vista», «se ha bien visto», «por experiencia vimos», «por experiencia vemos», «se ha visto claramente por experiencia», etc., expresiones todas sacadas de la *Apología* escrita en 1598 con el telón de fondo de su larga experiencia japonesa, en algunas de las cuales ver equivale a constatar[311]. El P. Monclaro[312] refiere cómo el visitador no se cansa de insistir en «quanto vale la experiencia de las cosas y el veerlas». Pero Valignano

---

[304] *Idem*, fol. 249.

[305] Carta, 28 de octubre de 1583, fol. 175v, en Álvarez-Taladriz, *op. cit.*, p. 133.

[306] Carta citada del 28 de octubre de 1583, fol. 175v.

[307] *Reflections of Fr. A. Valignano S.I. visitor, on the proposals of the third provincial Congregation of India*, Macao, 24 de julio de 1589, DI, *op. cit.*, XV, 1588-1592, p. 293.

[308] Como en la nota 9.

[309] Escribe en *Apología..., op. cit.*, fol. 2v.

[310] *Apología..., op. cit.*, fols. 108 y 148v.

[311] Fols. 30v, 153, 18, 32v, 53, 55, 55v.

[312] Carta al general, 27 de noviembre y 8 de diciembre de 1583, DI XII, doc. 136, p. 858.

no sólo capta cualidades sensoriales con la vista, percibe también con la mente; su ver implica a la vez experimentar y reconocer, reconsiderar continua y permanentemente las situaciones problemáticas en cuanto a medios y fines, porque las empresas arduas y difíciles requieren mucha experiencia[313], lo mismo que las que conllevan incertidumbre y riesgo[314], lo que es congruente con su visión de que la experiencia *hic et nunc* es inseparable de la «prudencia práctica»[315] y de que aquélla refuerza la razón y confiere verdad[316].

El hecho de vivir algo dado, diferente y extraño, la familiaridad con la vida real en su contexto, la convivencia con lo humano ajeno no sólo fuerzan a atender y reflexionar sino que constituyen para Valignano el fundamento de todo saber, la razón de la *sagesse humaine,* la que nos susurra interiormente qué hacer en cada caso. Así conceptualizada tiene un amplio arco de referencia que va desde las enseñanzas del pasado hasta la acertada previsión del futuro[317]. Como no dispone de persona apta para encomendarle porciones de gobierno en Japón decide esperar, seguro de que «la experiencia y el tiempo [...] [la] descubr[irán][318] porque sabe que «el tiempo dará a entender»[319] qué sea lo más conveniente en cada caso. En 1592 se reafirma en la decisión que tomó[320] de ser más riguroso en recibir hermanos nativos en la Compañía y dilatarles más la experiencia personal de la orden porque su previsión ha probado ser correcta[321]. «El tiempo y la experiencia irán mostrando cuándo y cuáles son los [japoneses] que se podrán recibir» en la Compañía[322]; conceptualiza, por tanto, sus formas extrañas y opuestas de actuar y pensar como vehículos de información y como un modo contrastante de conocimiento. Es más, como experiencia y razón se solapan y robustecen mutuamente –«por muchas razones que tengo vistas por experiencia»[323]–, esa sabiduría práctica en novedosas y paradójicas circunstancias sugiere inferencias e insinúa interpretación. Y algo más: ese fondo de sabiduría ad-

---

[313] V-G, 6 de diciembre de 1587, Goa, 13 II fol. 375.

[314] *Reflections..., op. cit.*, p. 302.

[315] *Apología..., op. cit.*, fol. 52.

[316] V-G, 10-XII-1579, J 8 I, fols. 245 y 245v.

[317] *Reflections..., op. cit.*, p. 314.

[318] Carta citada del 28 de octubre de 1583 que reproduce Álvarez-Taladriz en «En el IV Centenario...», *op. cit.*, p. 134.

[319] *Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, ed. de J. L. Álvarez-Taladriz, Tokio, 1954, p. 671.

[320] En 1579, J 8 I, fol. 235v, insiste en que se tenga «mucha y muy larga experiencia de ellos».

[321] *Adiciones..., op. cit.*, fols. 562-565.

[322] J 8 I, fols. 235 y 235v.

[323] *Resoluciones que el padre Visitador da acerca de las preguntas que hizo en Japón en diuersas partes el año de 1581*, J 2, fols. 70-86, la cita 82v.

quirido al vivir con el Otro estimula nuestro propio conocimiento hasta en dimensiones propias que antes desconocíamos: «la experiencia me ha mostrado a my mesmo y a muchos otros que determinando de nos vencer ["acostumbrarnos a sus comeres"] pudimos acerca desto más de lo que pensauamos»[324]. La experiencia con sus estratos de significado y espesor diferencial espolea a mentes inquiridoras; concretamente, al Valignano jurista, atento al caso y a la circunstancia, y al Valignano visitador le provoca una pasión hermenéutica, de especialista, un deseo de enterarse, de adquirir un saber responsable, práctico-político, propio del que dirige y manda, un saber de la práctica humana siempre cambiante y huidiza, saber que requiere habilidad y juicio crítico sobre qué hacer en qué situación para conseguir fines realizables. Clama continuamente que no tiene hombres capaces de gobierno entre sus misioneros, que carece de personas que sepan enfrentarse al modo de vida japonés, al exclusivo espacio de las cosas y al discurso de los hombres, en una palabra, al de la contingencia del inestable y discordante Japón. La siguiente cita muestra el valor prioritario que da a la experiencia para poder gobernar con prudencia y sabiduría la misión que tiene encomendada: «la más principal e importante cosa es que no se haga superior de Japón sino persona que de más de mucha virtud y prudencia tenga mucha experiencia: y por muchas partes que tenga no será apto para gouernar a Japón, ni podrá dexar de hazer muchos yerros hasta tomar la dicha experiencia, porque sin duda por la experiencia que yo tengo y por lo que muestra la razón, no ay en toda la Compañía gouierno que tenga tantas difficultades, y que requiera tantas qualidades en la persona que gouierna como este gouierno de Japón». Y da la razón: «y como [...] las costumbres y calidades de los japones son tan contrarias a las nuestras, que apenas después de muchos años se entienden, si este superior no tuviese mucha [...] prudencia y experiencia de Japón [...] puedese hazer en este gouierno muchos y muy graves yerros y que no tengan remedio»[325]. Sabia reflexión a tener en cuenta por las autoridades hoy.

En junio de 1580 energetiza todavía más el valor de la experiencia al otorgarle rango prioritario sobre sus propias directrices: «todavía teniendo respeto a la distancia [...] que hai de Japón a Roma declaro que en las cosas contenidas en este Regimento de las quales el tiempo y la experiencia mostraren que se causarán inconvenientes [...] se deven de mudar». Recomienda, en definitiva «que se guarde lo que se pueda sin inconvenientes»[326]. Valignano, observador agudo de personas y for-

---

[324] *Resoluciones..., op. cit.*, fol. 82v.

[325] *Resoluciones..., op. cit.*, fol. 73.

[326] *Regimento para el Superior del Japón ordenado por el P. Visitador en el mes de Junio del año 1580*, J 8 I 264-267, la cita fol. 267.

mas, se da cuenta de la centralidad del concepto de experiencia como sabiduría de vida que garantiza la inferencia, promueve el diálogo y estimula la interpretación; su *auctoritas* es tal que prevalece sobre la norma escrita. Pero advierte también que es compleja y vulnerable, que tiene límites, lo que le lleva a un cierto *impasse* comunicativo.

Ya en 1583 le asalta la duda de que sea posible comunicar el «verdadero concepto de las cosas de Japón [...] tan diferentes y contrarias de lo que se puede en Europa imaginar [...] donde no hay uso ni experiencia de ellas», sencillamente porque a él que en inmediatez las vive le parecen imposible «declarar»[327]. Dieciocho años más tarde, en 1601, reitera la dificultad de comprender desde la presencia un modo cultural endiabladamente ajeno: «Acerca de la diferencia y contrariedad que hay entre los Japones, y los de Europa en las costumbres, en la lengua, en el modo de uestir, de comer, de asentar, de conuersar, de holgar, y de otras diuersas cosas en la verdad es tan grande que mal se puede entender sino de los que lo veen», y esto en el mejor de los casos de presencia y permanencia porque en realidad «aun los que aquí estamos con defficultad acabamos de entenderlos»[328]. Al comenzar a escribir *Del Principio –op. cit.–* le tiembla la mano ante la dificultad de la empresa: la arquitectura interna de un modo extraño de vida y sus polaridades de pensamiento se presentan mediadas por una tan densa opacidad que hasta la más imaginativa experiencia encuentra difícil la penetración; en sus propias palabras: «me detenía la grandeza, y dificultad deste negocio, porque se me ofrecían para tratar, [...] muchas y graues cosas que por ser tan diferentes, y estar tan encontradas con las nuestras de Europa con mucha dificultad se pueden [...] declarar de manera que sean bien entendidas de los que no tienen ninguna experiencia, ni conocimiento de la tierra, cuyas propiedades y cualidades son tan estranhas, y el modo de gouernar [...] tan diferente y las costumbres, y modo de vivir tan peregrinas, y agenas [...] que aun a los que estamos entre ellos, y los conversamos ya muchos años se hazen dificultosas de entender: quanto más de explicarlas de manera que los de Europa las entiendan»[329].

No se puede dudar de que Valignano se percató de la imperiosa necesidad de conocer al Otro a través de su lengua ni de sus continuos esfuerzos para que los misioneros predicaran en japonés; es más, ya en octubre de 1581 escribía a Mercuriano que no se podía gobernar la Compañía sin entender la lengua[330]. Es consciente también de la absoluta necesidad de recibir japoneses en la Compañía «porque ellos

---

[327] *Sumario..., op. cit.*, p. 3.
[328] *Del Principio..., op. cit.*, fols. 39, 36v.
[329] Fol. 4.
[330] J 9 I, fol. 36.

saben todo lo que pertenece a la escritura y lengua de Japón, [...] lo cual no puede alcanzar ninguno de nosotros [...] porque, [...] cuando llegamos a aprender cuanto se puede la lengua, parecemos en el hablar niños [...], y nunca podemos llegar a saber [...] su escritura y a componer libros ni aun a entenderlos bien, [...] lo vemos por experiencia»[331]. Esta notoria dificultad le debió llevar a cuestionar el servirse siempre de intérpretes; el astuto Diego de Mesquita, no siempre de acuerdo con el visitador, le disparó un dardo con tino certero al escribir: «ni veo que la experiencia que después tuvo [Valignano] por largos años le hiciera mudar de parecer, porque como él nunca supo la lengua de tal modo que excusase intérprete ni nunca confesó a ningún japón no podía obtener verdadera experiencia más que por información»[332]. Efectivamente y aunque no pudo percatarse en plenitud Mesquita, Valignano al no saber la lengua no pudo captar las conexiones gramaticales, ni la metonimia interna de las palabras, ni la *virtus verbi* imaginativa y creadora, ni los deseos, miedos o memorias verbales. Su individual experiencia alcanzó las fronteras de los *utilia,* pero no pudo penetrar los laberintos de los *subtilia.*

Valignano comparte el canon renacentista que pretende representar al mundo y a las personas en realidad y verdad –piénsese en la pintura de la época– y el empirismo tomista que entronaron a la experiencia como *rerum magistra;* la convivencia es el punto de partida para adquirir una sabiduría de vida que no proviene de libros ni se alcanza por estadística sino que deriva de la coexistencia, familiaridad y diálogo con el Otro en simultaneidad de tiempos, espacios y problemas. La sabiduría de vida experiencial marca el carácter epistemológico de todas las ciencias humanas, nos enseñaron los humanistas florentinos, Machiavelli, Francisco Sánchez y Vico. Además, y en coherencia con su autoridad y cometido, la dinamicidad heurística de la experiencia le lleva a aprehender el hacer y comportamiento humano en su finalidad, a cómo se debe vivir y a qué se debe hacer; la experiencia como forma formante le lleva, por tanto, a hechos semánticos, normativos y éticos. Acertó de lleno el visitador al sancionar la experiencia vital como base de sus planes de futuro. Pero motivado por su urgencia práctica y orientación de gobierno no pudo atender suficientemente a las condiciones implícitas que abaratan la energía positiva de la experiencia. Ésta, como todo lo empíricamente dado, depende también de postulados y categorías y se orienta y ordena por la actividad mental, lo que quiere decir que implica pensa-

---

[331] *Sumario..., op. cit.,* p. 183.

[332] Carta a Acquaviva, 3 de noviembre de 1607; la leo en J. L. Álvarez-Taladriz: «¿Hermanos o dogicos? (1612)», *Sapientia* 8 (1974), p. 132.

miento, evaluación, juicio y todo un universo de ideas. La experiencia es, con frecuencia, vaga, siempre contingente y a veces confusa, hay que concienciarla e intencionarla por actividad discriminatoria e interpretativa, ejercicio en el que entran ingredientes conceptuales, ideas previas, emoción, fantasía y pasión; no se impone por sí misma, depende de lo que pretende el experienciador y aunque es patrimonio de todos, lo que importa, como bien prueban Valignano y los que se le oponen, es lo que cada uno hace con ella. Tiene siempre como fondo el horizonte intelectual del momento, las preguntas que se le hacen y las expectativas de sentido.

Pero, por otro lado, la experiencia mental-vivencial discrimina diferencias, descubre afinidades y penetra concretas sutilezas culturales. El cuadro experiencial así formulado –Valignano apreció siempre la complementariedad de la experiencia y de la razón– garantiza un horizonte de virtualidades que el italiano convirtió en realidad. No hay experiencia sin necesaria interconexión con el Otro en su sociedad y discurso cultural, sin convivencia en tiempo, espacio y circunstancias; estas conexiones metonímicas en el ámbito interno de otra cultura producen un shock, una sensación de asombro que cautiva y/o repele en vario grado, pero que si continúa –como es el caso de los misioneros– lleva necesariamente a un diálogo con la diferencia. La co-presencia y comunicación intencionada con la diferencia muestran al Otro en misteriosa plenitud, también en inquietante incertidumbre, pero en todo caso a tomar en serio porque el Otro pide apertura mental para que sus especificidades diferenciales puedan ser apreciadas y correctamente interpretadas en y desde otro horizonte cultural. Este requerimiento pone frente al experienciador un conjunto de productos espirituales ajenos y nunca antes pensados, diferentes epistemes laberínticas que cuestionan la αρχη propia y debilitan las supuestas categorías respectivas tenidas como soberanas y universales. La presencia de fuertes rasgos diferenciales estimula las facultades críticas de mentes inquiridoras a eventualizar los modos de pensar, evaluar y ser e impulsa a reestructurar los sistemas cognitivo y de valor; incita, en una palabra, a un cierto relativismo. Y a la adaptación local si en algún aspecto el Otro es considerado superior; obviamente que el misionero persigue como finalidad última la conversión, pero también es cierto que la apropiación de la diferencia para la reconstrucción e interpretación de un horizonte cultural ajeno tiene valor en sí mismo. Valignano al proponer de forma sistemática[333]

---

[333] La afinidad renacentista con la experiencia de la diferencia estaba en el ambiente de la época y fue llevada a la práctica por los mejores de los misioneros. Javier, que estudió en París, repetía que «la experiencia es una de las principales partes de la prudencia», según cuenta F. PÉREZ en su *Informação* reproducida en AHSJ, vol. XXXIV, Roma, 1965, p. 77. También

la experiencia diferencial como base y roca de toda apertura al Otro toca techo humano. Voy a intentar substanciar alguno de estos puntos.

II

El shock inicial apremia al visitador a apreciar la *auctoritas loci* y a valorar la lógica del τοπος; no hay percepción sin categorización inmediata. ¿Y qué despliega ante su indagadora mirada la experiencia de vivir en Japón y estar en contacto con la elite japonesa? Todo un arco de variedad costumbrista y alteridad cultural porque la presencia en espacio ajeno tiende a focalizar y estructurar la *diferencia;* Valignano se sirve de ésta como de una archiestructura heurística para particularizar y definir la especificidad japonesa. Ya en 1579, sólo meses después de su llegada, acusa el impacto de la diversidad: «puedo decirle a V.P. [escribe] que es tanta la diferencia de lo que encontré por experiencia» y de lo que esperaba, como la que hay del «blanco al negro»[334]. Cinco días más tarde no sólo insiste en la notoria disparidad entre japoneses y europeos sino que apunta a un correlato importante: «los costumbres y los naturales [...] son no solo diferentes mas tan contrarios y opósitos que es cosa imposible auer entre los hunos y los otros mucha conformidad»[335]. Seis meses después y en un importante escrito que resume su pensamiento dice con autoridad y conocimiento: «las costumbres de los japones son tan contrarias y diferentes de las nuestras que quasi en ninguna cosa conciertan y muchas cosas que entre nos son de buena criança y cortesía son tenidas entre ellos por descortesías [...] no hay cosa que tanto destruya la unión [...] como la diferencia»[336]. Un *Memorial* de 1582 describe un arco de diferencias a la vez que acentúa la fuerza irritante y ofensiva de la costumbre ajena: los padres han experimentado «que el comer, dormir, costumbres, cerimonias, lengua y modo de tratar de los Japones son tan contrarios y diferentes [...] que son forçados en cierto modo a deshacerse [nótese la potencia del verbo] y violentarse en el

---

Organtino –J 11 I, fol. 17, carta del 10 de marzo de 1589–, Couros –25 de febrero de 1612, J 2, fol. 167v, Porro en «¿Hermanos o dogicos?»..., *op. cit.*, por Álvarez-Taladriz, p. 79, etc. En realidad era pensamiento y doctrina común entre los misioneros de América –A. DE REMESAL: *Historia General de las Indias Occidentales,* vol. I, Madrid, BAE, 1964, p. 115– y en Filipinas –G. ARAGÓN, *Ideas jurídico-teológicas de los religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las islas,* Manila, Imprenta de la Universidad Sto. Tomás, 1950, p. 138– por citar dos ejemplos, pero el *corpus* orgánico, sistemático y de conjunto es debido a Valignano.

[334] 5 de diciembre de 1579, J 8 I, fol. 242.

[335] 10 diciembre, J 8 I, fol. 246.

[336] *Regimiento para el superior del Japón ordenado por el P. Visitador en el mes de Junio del año 1580,* J 8 I, fol. 265.

comer, en las costumbres, y en la lengua y en la conversación porque si en todo esto no se acomodan a tan extraño modo no se puede hazer fruto»[337]. Se ven forzados a aprender a vivir con la diversidad.

La diferencia se dice y predica relacionalmente, esto es, no se puede entender sino en el espacio de una unidad englobante, pero se distingue y opone a la vez en el interior de ese amplio espacio a todas las otras especificidades abarcadas porque la diferencia implica determinaciones concretas, y semas identificadores que reconstruyan y den sentido a un específico horizonte cultural en contraposición a otros. Valignano ha elegido bien: diferencia no es sólo un concepto de comparación sino todo un concepto de reflexión, un *maître-nom* apropiado para pensar la situación nipona misional. Teje, en torno a su núcleo, un tapiz semántico integrador y selecciona un conjunto de sintagmas nominales descriptivos que marcan, por una parte, su discurso sobre Japón y, por otra, la continuidad de su pensamiento. Ya a principios de diciembre de 1579, es decir, bajo la impresión del shock inaugural, esboza su nuevo escenario con una brillante pincelada: «qui [escribe] corre altro mondo»; cinco días más tarde comienza a desvelar algo de ese otro mundo: «En el Japón [...] las cosas [...] son tan diferentes y contrarias a las de Europa» que exigen en los misioneros «molto grande et contrarie mutanze»[338]. Más concretamente: una de esas cosas tan diferentes es «la lengua [...] muy diuersa de la nuestra no solo en las palabras mas aun en las frases y modo de decir, porque también en el hablar hazen al revés de lo que nosotros hazemos»; «sus costumbres y modo de vivir [...] son tan diferentes de los nuestros» y no solo diferentes sino tan «contrarios y opósitos» que impiden conformidad[339].

Valignano organiza su experiencia nipona en los cinco primeros meses de estancia proyectando sobre ella una estructura de unidades léxicas con las que pretende reflejar la realidad. En esquema:

Otro mundo
- cosas diferentes, contrarias,
- lengua diversa, al revés,
- costumbres diferentes, contrarias, opuestas,
- modo de vida diferente, contrario, opuesto.

Este campo lingüístico privilegia la diferencia como categoría aperceptiva: cosas, costumbres todas (que enumera), lengua y modo de vida en conjunto, son percibidos como diferentes, en su diferencia,

---

[337] J 8 I, fol. 240v.
[338] *Idem*, fols. 240, 244 y 239.
[339] *Idem*, fols. 235, 235v y 246.

rasgo semántico nuclear con funciones cognitivas diacríticas que discriminan la realidad. En cuanto espacio lingüístico diferencial engloba por asociación subsidiaria a similar, a contrario, opuesto y al revés –según muestra el esquema–, y en cuanto espacio conceptual sémico rige un conjunto de significados extralinguísticos, comparaciones, valores y contraposiciones que presentan el mundo japonés según lo intuye Valignano. Este esquema inicial es, sin duda, borroso e imprecisa su distribución adjetival pero se consolida como básico a través del tiempo porque se enriquece, sin cambios, como interpretación de la realidad. Veámoslo paso a paso siguiendo el continuo flujo del tiempo real y del narrativo.

En junio de 1580 insiste en que «la diferencia y la desigualdad» en «costumbres tan contrarios que en casi nada conciertan» destruyen la unión, y en agosto del mismo año ahonda más: «como las cosas de Japón son tan diferentes», no tiene sentido, argumenta, «hazer acerca dellas discursos como se pudieran hazer en Europa»[340]. Al año siguiente amplía el elenco de semas vinculados al núcleo: «son infinitas [dice] las costumbres de los japones todas estrañas y nueuas» y unas líneas más adelante las califica de «incógnitas e inauditas»[341]. «Cualidades [...] contrarias y nueuas», «modo de proceder [...] contrario» y costumbres «tan dificultosas y [...] encontradas» son otros tantos diferenciadores semánticos que componen el conjunto[342].

El cap. XVII de *Historia del principio..., op. cit.* –es de 1583–, viene titulado: *De algunas cualidades y costumbres de los Japones* y el siguiente: *De algunas otras extrañas costumbres de los Japones,* páginas que explicitan el contenido y arco costumbrista que le llama la atención; pero lo que quiero resaltar en este último es el desarrollo del τοπος del *modus inversus* renacentista al que ya se había referido: «Tiene[n] también [escribe] otros ritos y costumbres tan diferentes de todas las otras naciones, que paresce estudiaron de propósito cómo no se conformar con nenguna gente [...] porque realmente se puede decir que Japón es un mundo al revés de cómo corre en Europa; porque es en todo tan diferente y contrario, que quasi en ninguna cosa se conforman con nosotros; de manera que en el comer, en el vestir, en las honrras, en las cerimonias, en la lengua, en el modo de tratar, en el asentarse, en el edificar, en el servicio de sus casas, en el curar los [...] enfermos, en el enseñar y criar sus niños, y en todo lo demás, es tan grande la diferencia y contrariedad, que no se puede escrebir ni en-

---

[340] Carta al general del 6 de agosto de 1580, J I, fol. 274v.

[341] *Resoluciones que el padre Visitador da acerca de las preguntas de la consulta que hizo en Japón en diversas partes el año de 1581,* J 2, fols. 82v, 83. En el folio 73 insiste en que «las costumbres y modo de proceder [...] son differentissimos».

[342] J 9 II, fols. 173v, 174; Goa 13 I, fol. 210.

tender». Y no se detiene aquí sino que sigue excavando en la centralidad de la inversión en las experiencias sensoriales: «de tal manera tienen el gusto contrario al nuestro, que las cosas que a nosotros nos saben mejor, comúnmente ellos aborrecen y desprecian: por el contrario, lo que ellos mucho estiman, nosotros no lo podemos meter en la boca. Assimesmo los colores y cosas, que a nuestros ojos paresce muy bien [...] no les contenta tanto a ellos; y lo que agrada a su vista tenemos nosotros en menos cuenta; por lo qual, lo blanco, que nosotros tenemos por color alegre y festiva, tienen ellos por luto y tristeza, y se alegran mucho con lo negro y morado, que nosotros tenemos por luto. Pero no es menor la contrariedad en el oydo; porque nuestras músicas de vozes y instrumentos [...] les hieren las orejas, gustando en extremo de sus músicas, las quales [...] nos atormentan el oydo. Assimesmo muchas cosas, de que nosotros usamos para olores, como encienso, bexuin y otras cosas [...] ellos no las pueden sufrir, usando ellos de otros, hechos a su modo»[343]. Y para que bien se entiendan en Europa las formas antitéticas de inversión, o simplemente diferentes, se explaya Valignano aportando toda una sarta de ejemplos referidos a usos de instrumentos, saludos, etiqueta, curaciones, comidas, aprecio de la belleza y formas estéticas, jerarquía, honra, rituales y valores, etc., paradojas que fascinan al visitador pero que no acaba de entender.

Durante los años siguientes añade pocos semas al núcleo generativo inicial pues sigue caracterizando a las costumbres, cortesías y cualidades japonesas como «encontradas», «estranhas» y «diferentes», aunque sí agrega algunos módulos intelectual y emotivamente cargados; califica, por ejemplo, a las costumbres como «peregrinas y agenas», y a la manera de gobierno como «temerosa y espantosa»[344]. Pero además de enjuiciarlos axiológicamente reactiva ahora el haz de semas diferenciales pero en cuanto valencias de doble mensaje: la diferencia hace difícil la convivencia y dificulta la comunicación por una parte, y limita y fatiga la interpretación por otra. Ya había comprobado anteriormente cómo «la gran contrariedad que tienen de la lengua [...] y modo de proceder» hace que japoneses y portugueses vivan en mundos aparte, sin comunicación real, lo que sucede también, y es más preocupante, entre los hermanos japoneses y los otros miembros de la Compañía causando desunión «porque no pueden ellos llegar a tanto amor con gente extranjera y tan contraria y diferente en todo de sus costumbres y condiciones»[345]. Y no es sólo cuestión de tiempo y convivencia fraterna porque años más tarde, en 1593,

---

[343] Pp. 142-144.

[344] *Del principio y progreso..., op. cit.* –1601, fols. 4 y 30.

[345] *Sumario..., op. cit.*, p. 184.

escribe desazonado: «no tienen con nosotros de Europa aquella unión y amor de voluntad y de corazón [...] lo cual nasce por la grande contrariedad que no sólo hay en las costumbres, cualidades y acciones [...] entre ellos y nosotros, mas todavía en los mismos sentidos y entendimientos», lo que hace que no gusten «de nuestra conversación y de nuestras cosas» y que se sientan «como si ellos no fuesen del cuerpo de la Compañía [...] mas como adventicios y extranjeros». Y un poco más adelante insiste en el razonamiento estructural bajo el que encuadra el grave problema de la unión-desunión en el interior de la orden: «porque [...] son las condiciones [...] y cualidades de los japones tan diversas y encontradas con las nuestras [...] es necesaria mucha caridad [...] y vencimiento de la propia naturaleza para hacerse y conservarse esta unión»[346]. La unión hay que crearla imaginativamente primero y esforzarse en mantenerla después; la adaptación mutua ayudará. Pero conviene tener presente esa dificultad a la que alude Valignano: ¿estamos genéticamente programados para abrazar a seis billones de personas como hermanos?

El impacto de la diferencia cala más hondo; Valignano se pregunta repetidamente si es posible llegar a comprender en plenitud el modo de proceder del japonés. La falta de semejanza en dimensiones importantes, lo contrario, ajeno, peregrino, opuesto y extraño conlleva una formación pragmática y una divergencia mental que dificultan el análisis *ab extra* y la penetración *ab intra*. Ciertamente que el visitador asevera que sólo la presencia y convivencia y «lo que hacen y padecen [entre ellos] nuestros Padres» –valencias éstas sumamente importantes en la empatía– puede acercarnos a «entender [...] la vida [...] en Japón», pero es consciente también de la incomprensión mutua: los hermanos japoneses «discrepan [constata] grandemente en los pareceres y acciones con los Padres» y fundamentan su opinión y actitud en «que nosotros, como extranjeros, no sabemos ni entendemos bien las costumbres y cosas de Japón, y que ellos las entienden mejor, y por esto les parece que nos deberíamos guiar por sus opiniones y pareceres». Valignano les da la razón porque a pesar de que es posible tener una cierta comunicación espiritual con novicios y hermanos «todavía siempre queda no sé qué dificultad de entender bien lo interior de los japones»[347], lo que mortifica al visitador porque no entendiendo las cosas del Japón «queda hombre con una cierta manera de confusión y perplexedad» lo que «muchas uezes quita parte [...] del gusto que se hallaría en las dichas cosas»[348], frase ésta reveladora porque Valignano

---

[346] *Adiciones...*, pp. 575, 576 y 613.
[347] *Adiciones..., op. cit.*, pp. 654, 574 y 579.
[348] *Del principio y progreso..., op. cit.*, fols. 23v-24.

no sólo aprecia la dignidad de la diferencia sino que, como muchos renacentistas, la saborea y se deleita en ella. También sufre los problemas que le causa: «es tanta la contrariedad» que hay, escribe, «entre los europeos y Japones que por ninguna manera hombre que no estuuo en Japón podrá contentar ni gouernar los japones»[349]. Pero como persona pragmática y como superior de su grey necesita organizar sus ideas y actuar: «Y aunque para mi tengo que aun no basta la experiencia que tenemos para que podamos dar cierto y determinado juicio de los japones, todavía por cumplir con lo que debo a mi oficio y hacer saber [...] lo que pasa hasta agora, diré con sinceridad lo que me ocurre»[350]. No se puede esperar indefinidamente. Y en todo caso «porque las cosas [...] tan calificadas de circunstancias tan incógnitas y desacostumbradas como son las de Japón, no se dejan tan a prisa y tan bien entender» conviene que todos procedamos en nuestras apreciaciones «sin pasión», lo más objetivamente posible[351].

No hay duda de que Valignano realiza un enorme esfuerzo al enfrentarse a «curiosidades tan particulares» por «entender sano modo y con distinción» el modo de vida japonés[352]; parte para ello de la experiencia vivida, de la percepción por los sentidos de la múltiple realidad circundante; se fija concretamente en formas de convivencia, ceremonias, maneras, gestos, ritos, instituciones y demás expresiones icónicas que vehiculan jerarquías, creencias y valores, datos todos en los que se basa para construir un horizonte de sentido que represente a la sociedad japonesa. Concretamente, la estrategia del visitador va más allá de un simple elenco descriptivo: pone en relación los contenidos concretos de la experiencia con el prisma conceptual que focaliza, timonea y discrimina. Los múltiples recursos relacionales entre empiria e idea, entre los *existentialia* y el concepto que elabora desde 1579 hasta 1601 hacen que reactive el conjunto costumbrista e institucional en su descripción, de manera que el contenido empírico motive a la forma y ésta manifieste a aquél. El modo de vida y la institución en cuanto diacríticamente pensados, comparativamente expresados y lógicamente representados son contraposiciones y referentes en el interior de un conjunto orgánico conformado indisociablemente por forma y contenido. Así formulado el horizonte diferencial conlleva una fuerza básica de objetividad y verdad, y su código interpretante acarrea riqueza de posibilidades y funciones.

Tomemos, por ejemplo, el τοπος clásico del mundo al revés al que se refiere ya desde 1579. ¿Conocía el jesuita su reactivación renacen-

---

[349] J 12 I fol. 114v, carta del 12 de noviembre de 1593.
[350] *Adiciones...*, *op. cit.*, p. 569.
[351] *Sumario...*, *op. cit.*, p. 251.
[352] *Adiciones...*, *op. cit.*, pp. 383, 356.

tista en *Il Mondo alla Riversa* –por ejemplo– publicado hacia 1560 probablemente en Venecia? En realidad lo que importa es resaltar la alternativa de códigos de que se sirve porque en su intento de comprender activa primarios cognitivos distintos: los contrarios, opuestos y contradicciones vienen regulados por la diferencia, mientras que el mundo al revés viene regido por la inversión. Su tratamiento del *modus inversus* que explicita con todo un lujo de detalles etnográficos, merece una breve glosa. La constatación de la inversión desorienta en el primer impacto, produce una tensión cognitiva en el experienciador pero inmediatamente le abre otro horizonte un tanto misterioso: le libera de ciertos límites y fronteras tradicionales. Esa conciencia inicialmente oscura y dudosa ante plurales formas de inversión produce una cierta curiosidad que incita a una apertura al Otro y a una expansión del yo que cuestiona las coordenadas del sistema vital en el que uno se desenvuelve y, al cuestionarlo en inversión, lo entiende mejor. La dinámica del τοπος le pone frente a dos modos inversos de organización social, de agruparse las personas e interrelacionarse, de categorizar, lo que le introduce en un universo de yuxtaposiciones creativas, de modulaciones de significado, de combinaciones raras y ajenas de roles, *patterns* y estructuras y de posibilidades morales cuestionantes. La discontinuidad que implica la inversión aviva la imaginación para captar nuevas ideas, mundos mentales y valores ajenos por contraste y antítesis, define y determina, en principio, la identidad grupal e invita a un cierto relativismo porque los comportamientos, sucesos e instituciones son presentados en su particular ecología temporal, en su contingencia e historicidad. Son arbitrarios y transitorios. Y no se le escapa esta implicación a Valignano; dice concretamente que está dispuesto a cambiar su opinión porque «el tiempo con razón muda las cosas»[353]. Y no menos importante, las formas de inversión que acumula le llevan a un metacomentario sobre el orden alternativo existente tanto en dimensiones comunitarias como espirituales ajenas que no puede compartir –es italiano y jesuita– pero que, vale la pena notarlo, ni demoniza ni irracionaliza, antes al contrario, guiado por la fruición que le producen la diferencia y la inversión, elabora un marco estructural para entenderlo. Y caso realmente excepcional, lo ve además como un logro.

Que las condiciones arbitrarias de ordenar la vida socio-mental tanto en Japón como en Europa le impulsen a más englobantes consideraciones de sentido no es sólo una inferencia mía extraída de sus escritos; él mismo intuye que está moviéndose en aguas más profundas. El shock inicial añadido a la decepción que le produjo el estado

---

[353] *Sumario..., op. cit.*, p. 252.

de la misión le llevó a enjuiciar a los japoneses, en sus primeras cartas, con axiología severa y negativa. Así en diciembre de 1579 escribe al general que «suspira y gime» cuando constata el desgobierno y «li costumi [...] tanto contrarii [...] alla ragione»; cinco días más tarde amplía los rasgos peyorativos de los japoneses resaltando su «mala calidad y natural tan pervertido» y «depravado»[354] pero pronto, y con mayor experiencia, comienza a enjuiciarlos con registros contextuales propios lo que le proporcionó una imagen diferente. Concretamente, en agosto de 1580, cuando ya ha tomado «más experiencia de la tierra» nos intima que tiene fundada esperanza de que se haga mucho fruto con «gente de tanta cualidad y capacidad»[355], «tan [...] prudente [...] y sujeta a la razón», «la más noble y más capaz»; y no sólo esto, el alto voltaje de «gente» tan «noble [...] y [...] capaz para la virtud y las letras, tanto como son todas las más gentes de Europa» le autoriza a esperar que, una vez recibidos en la Compañía, serán tan excelentes jesuitas como los de Europa[356]. Veintiún años más tarde alaba «la nobleza, policía y cortesía de los japones» y ensalza el hecho de que estén «aprimados» a entregarse a la muerte «para librar sus mugeres e hijos» en rehenes y sigue pensando que a los japoneses se les convence «solamente [por] razón», tal es su capacidad y lógica discursiva[357].

Pero la indiscutible racionalidad japonesa crea una fuerte tensión epistemológica en el visitador: ¿cómo es posible que pueblo tan eminentemente racional mate con la espada, sin arrepentimiento, a niños recién nacidos? ¿No desnaturaliza a la razón la positivamente sancionada práctica de la sodomía, precisamente entre los bonzos, hombres religiosos, llamados a dar ejemplo moral?[358]. ¿A qué se debe que la racionalidad, ese estrato tan constitutivo y primario, tan profundamente humano y del que tanto testimonio dan los japoneses, se atrofie y narcotice en la práctica de tanta y tan innecesaria crueldad, de tanto suicidio ritualizado y quebranto de la más elemental lealtad? ¿Qué lógica puede concertar tales opuestos? Valignano al hacerse estas preguntas se adentra en esa zona oscura trabajada por bifurcaciones infatigables y laberínticas del espíritu y hace sonar cuerdas no antes pulsadas en Japón, lo que le conduce, como hombre de acción y responsabilidad, a perfilar su modo analítico e interpretativo exami-

---

[354] J I, fols. 239v, 244 y 246.

[355] J 8 I, fol. 274.

[356] *Consulta de Japón...*, *op. cit.*, fols. 249, 55v y 58.

[357] *Del principio y progreso...*, *op. cit.*, fols. 38v, 41 y 41v.

[358] «No solamente no [...] tienen por pecado [la sodomía], mas la tienen por cosa tan natural y virtuosa, que como tal la reservan para sí en cierta manera los mesmos bonços», en *Historia del principio...*, *op. cit.*, fol. 138.

nando la categoría diferencial antropológica bajo condiciones estructurales específicas. ¿Cómo?

El visitador constata que cada grupo vive satisfecho y contento en su propio nicho costumbrista como prueba el hecho de que ellos aborrecen «nuestros comeres» como «los nuestros» aborrecen los de ellos, y no sólo objetan nuestra alimentación sino «que comúnmente aborrecen todas nuestras cosas»[359], siendo la razón primera el que participamos de un subsuelo básico común ellos y nosotros, pues ellos –como nosotros– «están [...] tan casados con sus costumbres y ceremonias, que aunque se hunda el mundo no han de dejar ni un punto de su ordinario»[360]; y la segunda razón de que estén tan «atados a [sus] fueros y costumbres»[361] «es el natural modo de su criación que es diferente como el cielo de la tierra del nuestro»[362] o, en otras palabras, la diversidad tiene, en ambos casos, una raíz ecológico-geográfica contingente, un fundamento substantivo cultural y una matriz lógica común. Cada uno en lo suyo, desde lo suyo y para lo suyo. Su estado de alerta y su técnica de aproximación le hacen apreciar y documentar también el proceso inverso: cómo los que llegan a Japón «por prudentes y sabios que sean [...] se hallan [...] [como] niños e ignorantes» que todo lo tienen que aprender[363]. La estructura generativa es la misma en ambos casos.

El visitador profundiza aún más en el análisis comparativo-contrastante: dirigido por su lógica interna sabe ver al emperador en su desnudez. Aunque en Roma y en Europa se consideran sensuales, crueles y fuera de razón muchas costumbres japonesas, lo cierto es que ellos no sólo no lo ven así sino que viven en ellas sin cuestionarlas, como el pájaro en la rama; al contrario, las comparan con las nuestras, que encuentran deficientes y groseras, y nos invitan reiteradamente a aceptarlas como mejores y a practicarlas como más razonables y humanas. Esta oposición jerárquica que esgrimen a fondo los daimyōs cristianos alancea y hiere los prejuicios de Valignano provenientes de su raíz europea. ¿No habrá, se pregunta, implícitas *rationes probabiles* en las condiciones de su diferente hacer y pensar, una verdad lógica arborescente en relación a lo que las cosas son tanto en sí mismas como rizomáticamente contextualizadas? Porque la realidad es, asegura, que cuando uno aprende a comportarse como ellos en «mil cosas nuevas» que «al principio parecen muy extrañas» resulta que «después que hombre se acostumbra a ellas parécenle bien»[364]. Cierto

---

[359] *Del principio y progreso..., op. cit.*, fols. 36 y 67.
[360] *Sumario..., op. cit.*, pp. 51-52.
[361] Tan «asidos» escribe en 1595, J 12 II, fol. 320v.
[362] *Adiciones..., op. cit.*, pp. 575, 577.
[363] *Sumario..., op. cit.*, p. 51.
[364] *Historia del principio..., op. cit.*, fol. 152.

que acostumbrarse «cuesta mucho»[365] y que requiere tiempo y consideración de circunstancias[366], pero es precisamente cuando acumulamos segmentos sucesivos de comportamiento e imaginación cuando alcanzamos una estructura discursiva que nos hace ver, por ejemplo, que aunque su «manera de gobierno [...] paresca y en la verdad es [...] espantosa», sin embargo no lo es tanto si analizamos las funciones y consecuencias del mismo porque vemos que de él se siguen «grandes comodidades» –que explicita– y que el conjunto «va con razón»[367]. «Y lo que en esto me admira [reitera] es que [...] se gobiernan como gente de mucha prudencia y policía». Es también de admirar que aunque «en todo van al revés» todas «sus ceremonias y costumbres» no sólo se «conciertan» mereológicamente sino que «para quien bien las entiende» son «políticas» y «están puestas en razón»[368], lo que causa «no pequeña admiración»[369].

Pero pasemos al desarrollo del argumento guiados por el visitador. No hay duda de que a veces los japoneses nos parecen excesivamente prontos a echar mano de la espada, lo que da la impresión de que son violentos y sanguinarios «pero [arguye] con todo eso en la verdad, no se pueden llamar hombres crueles y bárbaros». Examinemos la repetida alegación explorando los nexos internos estructurales y obtendremos como resultado una densidad de sentido sorprendente. En sus propias palabras: «no se pueden llamar hombres crueles y bárbaros porque las muertes que ellos hazen son en la guerra o por orden, y mandado de sus señores como ejecutores de justicia porque es costumbre [...] a quien encomienda[n] esto, lo haze sin réplica [...], porque de otra manera ellos serían muertos, ni padecen detrimento en su honra en hazer esto [...] mas sacado las muertes que se hazen por mandado de sus señores y en tiempo de guerra viven con mucha paz. [...] El matarse a sí mismos no lo hazen ellos por crueldad, mas por honra y por no venir a manos de sus inimigos, y también porque no venga mal a sus mugeres e hijos que matarían todos si ellos se quisiesen defender [...] es [más bien] cosa para se alabar y de gran esfuerço [...] Y quanto a matar los hijos recién nacidos, no haze esto [...] sino gente pobre [...] pareciéndoles que es menos crueldad matarlos quando son niños que dexarlos vivir toda la vida en [...] pobreza y miseria [...] Aunque más comúnmente entre ellos es hazer aborto que matarlos [...] Y aunque es harto mal, no es cosa nueua entre los que no creen la inmortalidad [...] matarse a sí mismos para salir de trabajos y

---

[365] *Consulta hecha en Japón..., op. cit.*, fol. 46.
[366] *Sumario..., op. cit.*, p. 255.
[367] *Del principio..., op. cit.*, fol. 30.
[368] *Sumario..., op. cit.*, p. 34.
[369] *Historia del principio, op. cit.*, fol. 143.

afrentas, y hazer estos abortos y matança de hijos pequeños, pues en muchas historias se lee que ansí lo hazían los gentiles y los Romanos no usauan también poco de esto. Con todo esso no se ven entre los japones las crueldades que aun entre los romanos se hallauan quando [...] usauan por sus recreaciones los juegos gladiatorios y las Naumaquias [...] en las quales con tanta crueldad se matauan unos a otros, y ellos holgauan de los uer así matar, y otras uezes los echauan a pelear con leones y tigres tomando recreación de ver tan cruelmente matar tantos hombres». Sigue una comparación entre los gobiernos de Japón y el de los romanos de la que infiere que éstos eran más «bárbaros» que aquéllos y termina: «Y ansí concluyo, por la experiencia que tengo desta gente, y por lo que he leído en muchas historias de la gentilidad, no hallo gentilidad que fuesse más moderada y modesta en sus acciones ni de menos maldades y crueldades de lo que son los japones ni más sujeta a razón y capaz»[370]. Es remunerante y aleccionadora la relectura del argumento valigneano –que he resumido– para apreciar el grado de empatía que lo preside, la jerarquía algebraica de valores contrapuestos y sus flecos relativistas –que harían fruncir el ceño a los calificadores romanos– y la retórica comparativa para reforzar la persuasión de su argumento.

Es además innovador en su esquema hermenéutico porque cruza fronteras y adopta diferentes puntos de vista que llevan a una flexibilidad axiológica que no todos los misioneros de su grey estaban dispuestos a compartir. Como se da cuenta de la situación busca argumentos básicos y empíricos, simplemente ordinarios y convincentes para demostrar la fuerza de la arbitraria costumbre. Una vez que ha descrito la variedad y diferencia de modulaciones sensoriales (oído, gusto, etc.) fija su retículo comparativo en la fascinante ceremonia del té, que todos conocen y de la que se sirve estratégicamente como un hipersigno que revela todo un mundo diferencial de valor. Escribe: «No es menos cosa para espantar ver el caso que hacen de algunas cosas, que son las principales riquezas de Japón, que entre nosotros son niñerías y cosas de riso, teniendo también ellos por el contrario nuestras joyas y pedrarías en bien poca cuenta [...] usa[n] de una bebida [...] que llaman *cha,* que entre ellos es tenida en gran cuenta, y todos los señores tienen [...] un lugar [...] para esto deputado *chanoyu,* que es la cosa más estimada y venerada que hay en Japón [...] Y por el gran caso que hacen de este *chanoyu* estiman mucho algunas piezas y vasijas de que se sirven [...] [por las que llegan a pagar] tres, cuatro y seis mil ducados y mucho más, siendo todas ellas a nuestro parecer cosas de risa y de ningún valor [...] el rey de

---

[370] *Del principio y progreso..., op. cit.,* fols. 40v-41.

Bungo me mostró un boyoncito de barro que realmente entre nosotros de ningún otro uso sirviera que para meterlo en una jaula de pajaritos para que bebiesen agua [...], el cual compró [...] por nueve mil taes de plata, que son cerca de catorce mil ducados, por el cual no diera de verdad yo más de un o dos maravedís»[371].

Ellos son unos expertos –continúa– en reconocer las cualidades y particularidades de cada uno de estos objetos pero «este conocimiento no parece que podrá nunca alcanzar ningún hombre de Europa, porque por mucho que los miremos no podemos acabar de conocer en qué consiste el valor ni en qué está la diferencia»[372]. En las páginas siguientes continúa nombrando objetos para ellos preciosos pero «sin tener otro ningún valor a nuestros ojos y parecer». Y concluye remachando la afinidad estructural del argumento al subsumir las dos diferentes actitudes en un marco común: «Y cuando nosotros decimos por qué gastan tanto dinero en estas cosas que de su naturaleza no tienen ningún precio ni valor, responden que lo hacen por la misma razón porque nosotros compramos un diamante o un rubí por tan gran precio, de lo cual ellos no menos se espantan, diciendo que no es menor necedad ésta que la que nosotros les tachamos [...], antes dicen que las cosas que ellos compran y estiman [...] sirven para algún uso, y por eso es menos culpable su imaginación en dar por ellas tanto que la imaginación de los de Europa en comprar piedrecitas que no sirven para uso alguno»[373].

La cita es larga[374] pero nos devuelve al *rationale* inicial y siempre subyacente: si a nadie agrada la comida del Otro, si los sentidos canalizan sensaciones tan diferentes y aun opuestas a las nuestras, si el gusto estético, la apreciación y la valoración de la belleza tienen carácter geográfico, si el gobierno que juzgamos «espantoso» no parece fuera de razón al japonés y, más desconcertante, si la sodomía puede aceptarse como cosa natural y virtuosa en religión y si la valoración moral de actos como la crueldad gratuita, el aborto, el suicidio ritual y el infanticidio admiten grados de justificación estructural, si la costumbre, en una palabra, sigue soberana y hace pensar bien de lo propio y mal de lo ajeno, cada expresión local y forma específica de un pueblo deberá ser entendida y juzgada en su contexto social propio o, dicho de otra manera, el significado y la verdad forman parte de la convención lo-

---

[371] A Marx le hubiera encantado conocer estas líneas cuando escribió sobre el valor fetichista.

[372] Valignano apunta en varias ocasiones al llamado –posteriormente– problema de la inconmensurabilidad cultural y de la dificultad de penetrar realmente en otra cultura aun por mediación de experiencia personal.

[373] *Sumario..., op. cit.*, pp. 43-47 y 49.

[374] Y merece una larga glosa que omito.

cal. A este relativismo loco-tempo-sensible lleva la primera etapa del análisis ecológico-costumbrista del visitador; pero fortalece a la vez su punto de vista desarrollando una visión comprensiva más amplia al fundamentarla en la fuerza externa comparativa y en la universal dinamicidad de la razón. Desde luego que para entender situaciones y personas es imprescindible conocer de primera mano las costumbres de la tierra[375] pero conviene proceder a la vez guiados por principios prudenciales[376], por «experiencia y conocimiento» analítico-categórico, modo este externo para captar el orden de «todas sus cosas» y hacernos ver que «parecen bien» y que todas en conjunto están «puestas con mucha razón tanto que a nosotros mismos no nos parecen menos acomodadas, corteses, y rationales que las nuestras»[377].

Experienciar, comparar y razonar: a este peregrinaje intelectual le ha llevado el shock inicial del modo de vida, decálogo moral y canon de pensamiento japoneses; pero se trata no del shock radical que confunde y oculta el sentido sino del shock cumulativo a añadir al experimentado primero en Portugal frente a la cerrazón jesuítica provinciana y en la India después. Shock que le invita a caminar haciéndose su propio camino, a elaborar su propio sistema y a formular un sentido englobante, imaginativo, empático y estructural del Otro, empresa en la que cooperan también, obviamente, su paduana formación jurídico-renacentista y su profesión. Shock, por último, que le incita a rastrear, por debajo de las diferencias, el subterráneo perfume de la racionalidad sobre la que ancla la verdad interna y el fundamento ético de la adaptación cultural. Miniatura antropológica única en su tiempo.

En sus escritos nos ha legado un compacto sumario inteligente de un fenómeno civilizador, compendio saturado de complejidad, duda e indecisión temporal, e impregnado de consciente ambigüedad pero en el que demuestra que hay razón en la diferencia y coherencia en la inversión. Le predispone su fruición por la diferencia que testimonia en momentos narrativos espontáneos como cuando describe el traje japonés: «Cuanto a lo que toca al vestir [...] son tan particulares que no se puede dar a entender lo que en esto pasa, porque [...] en ninguna manera se parece con el nuestro», pero no puede menos, al mismo tiempo, de señalar su elegancia y finura, su «vestir muy polido y limpio»[378]. También la ambigüedad y contrariedad le fascinan; comienza el capítulo XVIII de la citada *Historia del principio...* de esta manera: «Las buenas partes que tienen los japones son muy afeadas y destruidas con otras malas [...]; tienen algunas partes bue-

---

[375] J 10 II, fol. 335.
[376] *Idem*, fols. 337v-338.
[377] *Del principio...*, *op. cit.*, fol. 39v.
[378] *Sumario...*, *op. cit.*, p. 41.

nas y muy buenas, con las quales se pueden comparar con las más nobles y prudentes y bien criadas naciones que hay en el mundo, y tienen otras partes malas y que no pueden ser peores, las quales, con tener entre sí una cierta contradicción, *es cosa maravillosa* [subrayo] cómo se pudieron juntar en los mesmos en tan subido grado». Sencillamente le atraen las modalidades de la alteridad objetivadas en el humano vivir diferente y sabe observar cautivado el existenciario policromo, contingente y relativo y mirar la fragilidad institucional e histórica a su alrededor; pero infiere a la vez su valor generalizante para todos los pueblos y, sin renunciar al horizonte propio ni dejarse absorber por el Otro, decide entablar un diálogo en profundidad con él, adaptarse, integrarse en la comunidad fascinante en la que vive. «A la verdad [intima], proceder entre ellos de otra manera es descortesía y poca criança; [...] los que no corren con sus costumbres son tenidos por hombres groseros, mal criados y de poca cuenta»[379], y más aún «por gente encogida y corrida y vergonzosa [...] de poco saber [...] vil [...] y así quedamos hechos fábula del mundo»[380].

Valignano escribe una vez el lexema «cultura» en su acepción entonces normal, significando cultivo –«labor y cultura»[381]– no podía usarlo en el sentido antropológico común actual porque no formaba parte del vocabulario científico de una disciplina inexistente. Pero es obvio por todo lo escrito que cultura es la voz que desde la periferia preside el bloque narrativo; la iteración y la robustez del argumento en su conjunto no permiten la duda. La gramática de su plural vocabulario descriptivo articula dimensiones y aspectos que van desde los objetos materiales (el hábitat, densidad de gentes y modo de producción) a las convenciones más tradicionales del ordinario vivir y sufrir en su conjunto –el modo óntico existencial– pasando por las complejas estructuras del poder político y de la autoridad local y por la cuidadosa descripción de ceremonias, mitos y ritos, alcanzando de esta manera al oscuro universo de creencias y significados –manifestación de los procesos ónticos–. Pero el jesuita no termina aquí; en su proceso de configuración de un pueblo llega a integrar en un conjunto el universo de valores sociales –honra, opinión, estima– y morales (estéticos, espirituales, la *gravitas* de los bonzos, su madurez, prudencia y tacto[382]) que le fascinan, incluidos aquellos que le causan estupor y extrañeza (crueldad, *harakiri,* y sodomía).

Este modo de existencia viene construido y regido desde y por una categoría discriminatoria ontológica: la diferencia –que incluye

---

[379] *Historia del principio..., op. cit.*, fol. 153.
[380] J II, fol. 83.
[381] J 2, fol. 75.
[382] J 49, fol. 235.

en su vocabulario términos como opuestos, contradicciones, mundo al revés, etc.–, categoría que identifica e incluye –nosotros– a la vez que excluye y separa –ellos–; nos coloca el visitador de lleno en el núcleo cultural. La cultura, cada cultura es un sistema de diferencia. Pero Valignano al dibujar, ya en sus primeros escritos, el gran mapa de la cultura japonesa como un conjunto de lo que hoy llamamos cultura material y cultura espiritual, se esfuerza también no sólo en focalizar y subrayar las divergencias sino en resaltar a la vez las convergencias en su homogabilidad, hecho importante porque añade una tercera dimensión al cuadro: la Cultura, con mayúscula, esto es, el caudal humano que proviene de la común humanidad, de la humanidad sufriente, gozante y pensante que hace posible la descodificación interna desde el exterior y la comunicación intercultural. La Cultura es y va con la semejanza, hay una sola Humanidad.

He intentado presentar las coordenadas básicas que invitan a un jesuita napolitano-paduano a penetrar empática y cognitivamente en un mundo cultural marcadamente ajeno, pero no pretendo sugerir con todo esto que haya una conexión lineal rígida entre shock y acercamiento sistemático al Otro y entre esta actitud *hacia* y la adaptación programada a su modo de vida. Entre ambos hay un espacio de indecisión, una opaca zona de indeterminación; ningún misionero tradujo su shock inicial en una respuesta orgánica y sistemática de codificación e interpretación cultural primero, y en una briosa voluntad adaptadora a las modalidades del Otro después, equivalente a la del superior italiano; es más, algún misionero se opuso a su esquema aculturador. Falta en esta cadena de razones otra a la que ahora paso pero después de acentuar el personal y penetrante acierto de Valignano al bosquejar, dando cuerpo y sentido, tres valencias cruciales de la cultura cuando no existían en el vocabulario ni la palabra ni el concepto.

III

Valignano se sitúa en la experiencia empática, le fascina la alteridad en varias de sus dimensiones que encuentra y comprende guiado por la diferencia, hipótesis interpretativa que en su estructura de oposiciones y contradicciones le hace dudar, cuestionar lo propio y relativizarlo; le alerta a la vez a la posibilidad de encontrar valor y belleza en el modo de vida ajeno. Pero además, es concretamente el Otro, esto es, la comunicación del jesuita con daimyōs cristianos, afines en maneras distinguidas y refinados en sensibilidad, los que le inducen a apreciar y gustar las virtualidades de la diferencia; le hacen ver que su canon cultural en modos y maneras corteses no es inferior sino superior en delicadeza humana al europeo; le recuerdan que ellos están en su casa y que lo correcto es que los misioneros, desconocidos ad-

venedizos y vulgares en comportamiento, aprendan civilidad y finura adaptándose al estilo de vida japonés. Ellos y el visitador están de acuerdo en algo de primera importancia, a saber, en que la enculturación de los misioneros –además de la llegada de la nao portuguesa– facilitará la conversión de los nativos.

El P. Alessandro desembarcó en Kuchinotsu a finales de julio de 1579; enseguida estableció contacto con el joven daimyō Arimadono Harunobu –más tarde don Protasio– a través de las normales visitas de cortesía con sus ceremonias y regalos. El daimyō gustaba de la etiqueta, del trato elegante y refinado, de la fiesta y de la música y de las maderas aromáticas, lo que rimaba con el estilo de Valignano. El trato entre ambos es continuo durante meses como también la ayuda del jesuita al daimyō para que no desaparezca su feudo. Las conversaciones sobre temas importantes se prolongan según Coelho[383] y aunque no aclara el contenido lo revela más tarde Valignano: bajo el influjo del shock cultural inicial dialogó con él sobre costumbres y formas de comportamiento y adaptación al modo local, lo que el daimyō le recomienda encarecidamente. Mantiene a la vez conversaciones con los misioneros de la zona entre los que se encuentra el superior, el portugués e hidalgo P. Cabral con el que discrepa desde el principio en la organización y procedimientos internos y externos de la Compañía en aquellas tierras. Las cartas citadas de diciembre de 1579 dan fe de su desazón y ansiedad.

Prosigue su viaje de inspección y diálogo con misioneros, hermanos y daimyōs, y alcanza Nagasaki, puerto sobre el que Torres y el daimyō Omura Sumitada –bautizado don Bartolomé– habían llegado a un acuerdo pensando éste en las ventajas económicas y aquél en la repercusión religiosa. Señor de una zona densa en cristianos quiere saber sobre el Otro que observa en acción, examina y aprecia las pinturas europeas y cambia su estera por una cama de Portugal; hasta sus hijos se ven más elegantes vistiendo a la portuguesa[384]. Distinguido en su atuendo, ya antes de cristianar llevaba una cruz de oro al cuello; gustaba también de adornar su indumentaria con «bordaduras e invenção lustrosas» y más tarde celebrar momentos litúrgicos con banquetes, bailes, danzas y música, todo según la costumbre tradicional propia de un daimyō gentil y refinado. Muy japonés, exigía que todos guardasen con rigor los «comprimentos e pontualidades» propios de su rango y condición y le agradaba ver que los portugueses se acomodaban a ellos con «facilidade»[385]. El día antes de

---

[383] J 46, fols. 61v-62.

[384] *Sumario..., op. cit.*, pp. 76-77.

[385] Fróis, *Historia..., op. cit.*, vol. I, pp. 322-323, 332.

morir hizo soltar un pajarito que tenía en una jaula[386]. Mientras tanto los desacuerdos de Valignano con Cabral debieron ir en aumento hasta hacer aflorar descarnadamente la incompatibilidad de caracteres lo que movió al portugués a solicitar del general «por amor de Dios» que le «quiera desaliviar desta tan pesada carga» de estar al frente y «cuidado de los otros»[387]. Termina la carta, muy significativamente, recomendando al general que no confirme los cambios de procedimiento que el visitador piensa y quiere introducir en la misión.

El 8 de septiembre de 1580 el visitador sale de Arima, llega a Funai (Oita en la actualidad) y se entrevista con el «viejo rey don Francisco» en Usuki el 4 de octubre. Este daimyō retirado –tenía 51 años– era el personaje más atractivo y curioso entre los grandes protectores de la cristiandad; mientras espera con impaciencia la llegada del visitador averigua detalles sobre su persona y jerarquía[388]. Otomo Yoshishige Sorin o don Francisco, señor de Bungo, era visitado por mercaderes portugueses desde antes de 1550. Su padre pensó una vez en deshacerse de Jorge de Feria para quedarse con el botín de la nao pero le disuadió el hijo –de quince años– que no sólo simpatizaba con aquellos extranjeros sino que le atraían y fascinaban[389]. Conoció a Javier en 1551 quien, siguiendo su esquema evangelizador le habló del Dios verdadero y creador, del alma inmortal y de la falsedad de las sectas japonesas, todo lo cual debió impresionar profundamente a un espíritu marcadamente religioso, de «coração inquieto» y «ansioso de saber»[390] porque, aunque dilata su conversión personal otorga inmediatamente provisiones, patentes y cartas favoreciendo la predicación de forma que dos años más tarde –1553– habían levantado ya los jesuitas en sus tierras una residencia y un hospital. Al mismo tiempo, daimyō muy japonés, cultiva las tradiciones y etiqueta de su casa y linaje y se interesa por la secta zen de los «ienxús»[391], los más afines a su temperamento meditativo y condición. Cuenta Fróis que «Foi sempre este rey mui inclinado e curioso de saber de raiz o essencial das leys de Japão, e pela seita dos jenxus ser entre os principes e senhores nobres a mais estimada, mandou el-rey fazer no Miyaco no mosteiro principal dos jenxus, chamado Murasagui [Murasaki], huma capela e apouzentos para meter alli hum filho. E mandou chamar hum dos principaes bonzos que lá havia para se instruir delle nos pontos de suas meditaçoes e, em chegando a Bungo, com

---

[386] *Sumario..., op. cit.*, p. 76 nota.
[387] Carta del 30 de agosto de 1580, J 8 I, fols. 284 y 285.
[388] *Sumario..., op. cit.*, introducción, p. 52.
[389] Fróis, *Évora..., op. cit.*, p. 422, 16 de octubre de 1578.
[390] *Idem*, fols. 420v, 418.
[391] *Idem*, p. 418.

estranha diligencia e solicitude lhe mandou fazer hum mosteiro de frente de seos paços e fortaleza do Usuqui»[392]. Se dedicó por muchos años «al continuo exercicio» de las meditaciones zen para «exhaurir e saber inteiramente athé onde chegava a perfeição, segredo e ciencia das leys de Japão»[393]. Añadió al suyo el sobrenombre de Sorin propio de la secta zen y adquirió el grado de *choro,* equivalente a doctor en esa religión, según Cabral que lo conocía bien[394].

La misma inclinación que le lleva a profundizar en las raíces místicas japonesas le conduce, por contraste, a compararlas con las creencias y costumbres portuguesas que observa con curiosidad y atención. La diferencia simplemente le atrae, el Otro le provoca; ansioso de saber de tierras, gentes e ideas lejanas entabla diálogo enseguida con los comerciantes portugueses con los que se distrae y banquetea al mismo tiempo que les pregunta sobre su ley y creencias. El P. Gago cuenta que cuando los capitanes portugueses que llegan con sus mercancías al puerto le invitan a la nao, el rey acepta gustoso y allí «lhe fazen festa, os mercaderes Portugueses estão pegados com elle, et ri e folga con elles»[395]. Años más tarde confirma Fróis: «nunca houve athé agora principe [...] que tanto amor mostrasse aos portugueses e folgasse de os conversar»[396]. La repetición de contactos lleva a modos y momentos integradores que se traducen en celebración de la diferencia; le gusta, por ejemplo, aparecer en público con vestidos y sombreros portugueses y, aunque por debilidades de mocedad y de estado pospone la conversión, pregunta metódicamente por la naturaleza y atributos del Dios cristiano, por los mandamientos que encuentra excesivamente negativos y por la autoridad del Pontífice[397]; escribe al vice-rey de la India[398] y al rey de Portugal del que se declara «servidor e amigo» y al que en señal «de amizade» le envía «hum corpo d'armas» japonesas[399].

Persona intensamente religiosa frecuenta los jesuitas, compara los dos credos y siente que se queda sin agua en su manantial zen-ienxus; se bautiza en agosto de 1578 en su fortaleza de Usuki. El proceso de apropiación de lo exterior portugués le ha llevado a un proceso de interiorización religiosa, a su conversión de la que da muestras ciertas hasta el final de su vida; quiere llamarse Francisco –sin dejar Sorin,

---

[392] *Historia II..., op. cit.*, pp. 439-440.
[393] *Idem*, III, p. 20.
[394] J 8 I, fol. 203.
[395] *Évora..., op. cit.*, p. 99.
[396] *Historia..., op. cit.*, II, p. 439.
[397] *Évora..., op. cit.*, pp. 422, 421v.
[398] Fróis, *Historia..., I*, p. 64.
[399] *Epistolae..., op. cit.*, II, p. 273.

nótese– porque de Javier oyó la ley de Dios por primera vez y porque lo tiene por santo –más tarde pide su canonización[400]–. Después del bautismo «leuaua o coração mudado [intima a un confidente] [...] y [...] lhe parecia ver as cousas com outros olhos». A sus congéneres les extrañaba que «homem tão douto, et entendido nas leis de Japão» hiciera «tal mudança»[401]. Meses más tarde toma una sorprendente y un tanto poética –va con su carácter– decisión que refleja el grado de enculturación a que había llegado. Fróis lo describe así: determinó «fazer seo assento nas terras de Çuchimochi [Tsuchimochi]. Llevaba consigo huma [...] armada e algumas peças de arthelharia, e na sua embarcação huma bandeira [...] de damasco branco com sua cruz vermelha [...] d'ouro, que foi do Vice-Rey Dom Affonso de Noronha». Una vez llegado a aquellas tierras comenzó a instaurar «huma christiandade mui solida e que fosse nomeada athé dentro de Roma e que nisso queria pôr todas suas forças e mandar que, tudo o que fosse possivel e o compadecesse o costume da terra [nótese otra vez], se regessem e governassem com as leys e costumes de Europa. E assim logo em chegando [...] tomou este negocio muito de propozito»[402]. ¿Europeíza? Sin duda, pero por dos veces nos advierte que no desjaponiza, que sigue siendo lo que es, un nativo enculturado en su mundo, categoría y sociedad, y que a eso se atiene. Este *collage* de tradición local e innovación extranjera hace del daimyō Francisco Sorin una figura cultural sintética de especial fuerza y relevancia.

Es significativo que hasta sus criadas se regocijaran y rieran en 1556 al ver comer con los dedos a los bárbaros europeos en la casa de su señor[403]. Sorin no tolera la zafiedad; la elegancia, la cortesía y la limpieza, la ceremonia y la belleza forman parte del canon de su persona y casa; bajo este prisma de distinción y finura encuentra a portugueses y jesuitas no sólo deficientes sino huecos, vacíos; ciertamente que sus leyes y orden político son excelentes y su religión verdadera y divina, pero sus maneras no dejan de ser toscas, su trato grosero y su estilo primario. Su corte es, por el contrario, paradigma de cultura japonesa, modelo de protocolo jerárquico, de solemnes audiencias rituales y cumplidas ceremonias de té. Frecuentan sus salones pintores famosos, bonzos renombrados, médicos, poetas, letra-

---

[400] *Sumario...*, *op. cit.*, p. 104.

[401] *Évora...*, *op. cit.*, p. 423.

[402] Fróis, *Historia...*, III, pp. 37-39. J. Rodrigues dice en su *Historia da Igreja do Japão*, fol. 39, Lisboa, Ajuda, Jesuitas na Asia 49-IV-53, pp. 1-83, que quería gobernar aquel reino «com Leys [...] conforme as Ordenações do Reyno de Portugal, as quaes lhe contentarão muito». Hay traducción inglesa de M. Cooper: *Joao Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*, Londres, The Hakluyt Society, 2001.

[403] C. R. Boxer, *The Christian Century 1549-1650*, Manchester, Carcanet, 1993, p. 29.

dos, maestros armeros, misioneros y bailarinas lo que da prestigio y elegancia a su casa, linaje y persona[404]. Don Francisco, maestro en etiqueta y estética, es además aficionado al teatro, a la dicción «muito polida»[405], a los ornamentos litúrgicos bellos y a la música de clavicordio y órgano[406]. Trae carpinteros de Miyako para trabajar maderas nobles y construye la más bella iglesia cristiana en Japón[407]; el hermano «João Nicolao napolitano» pinta «huma mui fermoza, grande e bem acabada imagem de Nossa Señora da Assumpção» para su iglesia de Usuki[408]. Cierto que después de varias derrotas y pérdida de tierras y de haber dejado el mando a su hijo vivía de experiencias pasadas de boato y riqueza, pero nunca abdicó ni de la prioridad de la belleza, ni de su honor de casta, ni de su personal elegancia y dignidad japonesa; al contrario, dobló el patrimonio cultural de su casa al ensamblarlo y enriquecerlo con el europeo. Espíritu afín, fue un punto de referencia imprescindible para el renacentista Valignano.

Otomo Francisco, doctor en zen y ferviente cristiano vive en la diferencia, en diferencia y de la diferencia; apóstol para unos y apóstata para otros logra un raro equilibrio paralógico: la inmersión en la tradición le incita a saber de la alteridad, y el conocimiento de la alteridad le retrotrae a la tradición; como daimyō en uno de los más turbulentos periodos nipones, admira el modo de gobierno portugués, pero como noble, culto y esteta enseña maneras a los rústicos portugueses y toscos jesuitas que le conducen a otro credo. En el filo de dos culturas posee el don de una doble identidad y se crece en la diferencia armónica. Es sincero cristiano y japonés verdadero; al convertirse se arranca de una creencia y *ethos* y se somete a otro dogma y *weltanschauung* adquiriendo otra cultura teológica, pero lo atractivo en este caso es su simultánea afirmación de la cultura cívica propia –el *imperium domi*– y la adscripción a la ajena y, más fascinante aún, es su determinación a educar a misioneros y japonizar al cristianismo. El Oriente civiliza al Occidente. Otomo Francisco es el principal mentor de Valignano en su porfía por adaptar la orden al modo de vida japonés.

El 23 de noviembre de 1595[409] envía éste a Acquaviva una muy reveladora y sugerente carta en la que echando una mirada al pasado hace memoria y recuerda cómo combatió los errados principios del procedimiento misional del superior Cabral. La carta es, desde lue-

---

[404] *Sumario..., op. cit.*, introducción, p. 125.
[405] *Évora..., op. cit.*, fol. 426v.
[406] Fróis, *Historia III..., op. cit.*, p. 162.
[407] M. Cooper: *Rodrigues, o intérprete*, Lisboa, 1994, p. 58.
[408] Fróis, *Historia IV..., op. cit.*, p. 302.
[409] J 12 II, fols. 315-319v.

go, unos quince años posterior al hecho que describe, lo que plantea problemas de interpretación no inferiores a las dificultades que conlleva la fusión del autor con el narrador y de la persona literaria con la histórica; tampoco es ajena la redacción de la carta al rechazo del método que integra ahora en una dura crítica del superior portugués. No obstante, la coherencia interna del argumento y su incidencia en distintos escritos y circunstancias, corroboran una buena dosis de objetividad y verdad textual en el documento. Cito: «Quando yo llegué la primera vez a Japón quedé muy espantado y descontento» al ver cómo era gobernada la Compañía. «Estuve más de un año intero sin hazer nada más que procurar de entender bien sus costumbres y modo de proceder, y tomar diversas informaciones assí de los nuestros [...] de Europa, como de los japones». Dialoga «con diversos señores y christianos japones», concretamente, escribe, «me hablaron largamente [...] don Protasio Arimandono y don Bartolomé [...] diciéndome que el modo de proceder que se tenía en nuestras casas era tan diferente y tan contrario a lo que convenía a Japón, que nunca entravan en nuestras casas que no se fuesen dellas descontentos, y que este descontentamiento era universal en todos los demás caballeros y cristianos. Por lo cual se veía tanta frieza en ellos, y que pues ellos por ser christianos, deshezieron todas las varelas de los bonços que ennoblecían sus tierras y les eran de mucha ayuda y recreación [...] por les dizir los Padres que no se compadecían con nuestra ley, les parecía cosa contra toda razón que los Padres que bivían en sus tierras, tuviesen tan poca cuenta de aprender las buenas costumbres y cortés modo de proceder de los japones, que cada día heziessen contra los caballeros y contra ellos mismos muchas discortesías y malas crianças, de manera que los que venían a nuestras casas para hallar alguna consolación, comúnmente se fuesen dellas injuriados y descontentos. Y que los más gentiles se riesen dellos, diciéndoles que pues tomaron hombres desconocidos y tan bárbaros por sus maestros, dexando los bonços que bivían con tanta policía, merecían que fuesen tratados dellos de aquella manera. Y me contaron tantas particularidades y desórdenes que en nuestras casas havía, diciéndome los remedios que se le podrían dar, que yo quedé espantado y entendí de quan grande entendimiento eran los japones.

El rey Francisco de Bungo, con sèr [...] amigo del P. Francisco Cabral, tratando de las mismas desórdenes me dixo que muchas vezes tenía tan grande sentimiento y se iva de nuestras casas con tanto astío, que determinava nunca más volver a ellas, mas [...] viendo que era christiano y que como christiano tenía de morir, pasaba por ello diciendo: "Estos Padres por derradero hun día se han de curar después de quebrar as cabeças". Y assí me dixo que sin dubda toda la frieza que en los cristianos havía, nacía por falta de no sabermos tra-

tar los japones; y que nuestras costumbres y cortesías serían buenas para nuestra tierra mas, si queríamos tratar de convertir Japón, havíamos de aprender bien la lengua y vivir conforme a su policía; y que parecía cosa de hombres de poco entendimiento, imaginar quatro hombres forasteros, que los señores y caballeros japones huviessen de dexar sus costumbres y policía para se acomodar a ellos, y que ellos quisiesen vivir en Japón conforme a las costumbres de sus tierras, que para los japones eran bárbaras y de muy poca policía; y que se yo diesse remedio a esto, entendería que era ángel ambiado de Dios para que su santa lei con honrra y reputación se dilatasse en Japón.

Otros caballeros cristianos me dizían que, se quando eran gentiles supieran lo que pasaba en nuestras casas, fuera imposible bastar ninguna doctrina para les entrar en las orejas y moverlos que se hiciesen cristianos. Y desta manera todos clamavan que se tuviesse en nuestras casas otro modo de proceder se queríamos hallar amor y fervor en los cristianos. Por esto hize la primera consulta universal en Japón, en el año de 80, tratando primero en la primera pregunta del modo que se havía de tener para llevar adelante esta impresa de Japón, ado se trataran dificultades que en ella havía y de los remedios que se le podiessen dar aparentes y verdaderos». Momento narrativo este que pretende reflejar el *state of mind* del primer año de su llegada a Japón, por una parte, y el trasfondo y contexto, por otra, de las sucesivas consultas que realiza en 1580 a las que paso.

CAPÍTULO VI

ADAPTACIÓN INTEGRAL

He presentado un cuadro de coordenadas que hacen ver a Valignano la potencialidad de la diferencia para categorizar lo ajeno como valor *per se* y justipreciar lo propio como un modo más de ser entre otros. Narcotiza el triunfalismo occidental de algunos misioneros que moran en otro mundo, se sumerge en lo ajeno y se lanza de lleno a la gran aventura espiritual de la «acomodación» a un modo de vida desconcertante y extraño. El colonizador ha sido colonizado. Se da cuenta de que además de un código histórico tradicional, fundamento de la diferencia, hay una razón cultural inherente a cada concreta configuración específica –culturas– y que cada pueblo tiene derecho a su propia cultura cuya lógica interna hay que investigar para entenderla como un conjunto orgánico. Pero las notorias diferencias y cualidades «tan contrarias» de la forma de vida japonesa no le impiden apreciar el fondo humano común en toda sociedad de hombres –Cultura– y diseñar en detalle cómo pasar de ésta a aquéllas. Llega a emplear la palabra cultura en sentido tan próximo al nuestro que no deja lugar a dudas su clarividente percepción del problema de la aculturación.

Su epistemofilia va aún más allá: impone como programa obligatorio la adaptación de toda su grey al modo de vida japonés, adaptación doble, personal y misional, pues no se trata sólo de la acomodación individual sino de la del grupo como tal, caminando todos al unísono al encuentro del Otro, postergando al individuo en una formulación ritual de adaptación, lo que implica algo muy serio y tremendamente significativo y laborioso. Prescribe que en adelante el ideal de vida no va a ser ni el portugués, ni el español ni el italiano sino el japonés. Los misioneros tienen que vaciarse de lo propio, salir fuera de su cultura y adentrarse radicalmente en otra, transformarse en Otro, «convertirse» de nuevo y practicar una cultura enigmática y difícil, y hacerlo sin beatería ni su-

blimación, en simultánea admiración y rechazo. Nunca, creo, se había dado una aventura colonial tan programada en sus detalles; nunca, estimo, se había elaborado un diseño tan certero para cuestionar y aun anular la personalidad de los frailes. La *via moderna* tiene que aparcar a la *via antiqua;* el renacentista Valignano se convierte en *modernorum institutor.* Pero al prescribir una forma de vida japonesa a sus misioneros el visitador les impone un modo de vida heroico.

I

Para mostrarlo voy a utilizar textos puntuales que nos permitan penetrar el sentido y alcance del *momentum* innovador. El visitador lleva meses angustiado por los graves problemas a los que se tiene que enfrentar: la Compañía se pierde en Japón si no pone remedio a los graves problemas que la hieren de muerte; ha pensado en procedimientos pero ve difícil su ejecución. El mal gobierno, la carencia de plan y organización de conjunto y la desunión interna más la incompetencia del superior Cabral para encarar la situación le tienen «muy triste y desconsolado» y el rechazo de los remedios que le propone le causa «mucha angustia». «Estas y otras muchas cosas» que ni siquiera se atreve a escribir le «tuvieron [insiste] todo este tiempo muy afligido y descontento»; ve «irremediable la ruina de la Compañía en Japón»[410]. Pero el inspector no es hombre de paja; poseído por el sentido de su misión decide actuar confiado en su capacidad administrativa y en su visión reformadora. Convoca una Consulta para que todos, en un gran espacio de convivencia y diálogo, voceen sus puntos de vista sobre el futuro de la Compañía y sugieran las soluciones que juzguen más eficaces para los muy graves y urgentes problemas. La atmósfera del escenario, la libertad creadora de la discusión, la hábil estrategia discursiva y la simultaneidad de la comunicación produjeron excelente resultado según el visitador que, alborozado por la unanimidad alcanzada en los puntos clave, llega a escribir: «parece que asistió en ella [en la Consulta] el spíritu santo». Aquellos negros tintes retóricos dan paso a la «alegría y consolación» que inunda su espíritu «porque se trataron muy de ueras todos los dichos peligros y inconuinientes y a todos pareçió que en todo caso se le dieren remedios y tratando dellos también se concluyó que no hauian otros remedios que mudar esta manera de gouierno [...] y que los nuestros de Europa aprendan y uiuan conforme a sus [de los japoneses] çirimonias y costumbres en lo que toca a la buena criança y no repugna a la religión». Y termina gozoso: «uiuo ahora tan con-

[410] Valignano al general, 27 de octubre de 1580, J 8 I, fols. 295-297v.

solado y contento pues [...] me pareçe que en breue tiempo se han de oyr muy grandes nueuas [...] de Japón»[411]. Aplicada la medicina el resultado no se hará esperar.

En esta Consulta de 1580 se encara Valignano por primera vez, y en plenitud, con el tema crucial de la adaptación de los misioneros al modo cultural japonés; lo había elaborado mentalmente, lo había pensado como algo prioritario y necesario, pero es ahora cuando lo ha dialogado en estructura abierta sometiéndolo a discusión y evaluación en la Consulta. Precedida por la pregunta 17, que plantea si conviene adaptarse al modo de comer de los nativos, la pregunta 18 es mucho más radical: «Si es bien [pregunta] guardar en todo las costumbres y cerimonias que los Bonzos usan»[412]. La brusquedad de la interpelación revela que no se trata sólo de imitar el estilo de vida nipón; la pregunta es mucho más certera y terminante al invididuar el *noyau dur* de la cuestión invitando a los religiosos a reproducir no sólo el modo ceremonial sino también el comportamiento del bonzo, esto es, de aquel a quien batallan, del enemigo, pero su homólogo en el fondo. Valignano lo ha convertido en modelo.

La discusión del proyecto enculturador se centró en tres puntos: en el primero constatan las diferencias radicales que deben superar y la necesidad de hacerlo: «por quanto el modo de biuir de los japones, y sus costumbres y ceremonias que pertenecen a la pulicía y buena criación son tan contrarios y diferentes de los nuestros, es del todo necesario que nos acomodemos a ellos, guardando en casa y fuera las costumbres y buenas crianças que ellos usan». Determinan para ello, segundo, «que por los mesmos japones se hiciese un compendio y modo cierto de las costumbres y buenas crianças que aviamos de guardar assí entre nosotros, como en los de fuera, de la manera que los bonzos usan, para que todos tengamos un modo, y no vayamos como hasta agora a las escuras, no sabiendo lo que hazemos, ni lo que *deuemos* [subrayo] hazer lo que nos hizo tan grande mal hasta agora». Valignano eleva la adaptación a dimensión moral. Obviamente, tercero, no pueden imitar en todo a los bonzos porque eso sería «cosa infinita»; «bastará hazerse un modo y compendio de las costumbres más necesarias y principales que no se escusan de saber»[413]. Todos, incluido Cabral, están de acuerdo en los tres puntos; Valignano ha sorteado con habilidad los obstáculos por lo que tiene luz verde para su innovador proyecto.

Durante un año el visitador viaja, consulta, observa y pondera las formas de organización eficaz de la misión y los modos de adaptación

---

[411] *Idem*, fols. 296 y 296v.

[412] *Consulta de Japón para Nuestro Padre General 1580*, J 2, fols. 40-69, en español, la cita fol. 66. La versión portuguesa en J 2, fols. 1-34v.

[413] *Idem*, fol. 66.

convenientes para suavizar el encuentro cultural y promover la evangelización. A este periodo se debe la redacción inicial de los capítulos 1 a 3 –varias veces revisados– del *Sumario* que detallan las costumbres, cualidades, diferencias, religión y ceremonias de los japoneses, conocimiento previo requerido para interpretar la configuración cultural en su conjunto y para poder seleccionar las conformaciones molares y detalles particulares que deberán presidir la adaptación. A este periodo se debe también la redacción de otra que sólo después de numerosas consultas a jesuitas y nativos, de escuchar sus recomendaciones y pareceres y de tener en cuenta las muchas notas tomadas durante meses pudo redactar, según dice, «en una noche y un día» de octubre de 1581[414]: *Avisos acerca de las costumbres e catangues de Japón,* obra de capital importancia para la adopción reglada del modo de vida japonés por los religiosos, y de innegable valor antropológico por su orientación del encuentro entre culturas. El único manuscrito conservado lleva por título *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão* y ha sido editado y traducido al italiano por G. Schütte con el título *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*[415]. Consta de una introducción y siete capítulos que detallan el comportamiento concreto a seguir para japonizar, pero su alcance intencional va mucho más allá pues presupone una visión de conjunto e implica a la vez una adaptación anímica interna como voy a indicar. Con la autoridad que le compete obliga al conocimiento por todos de los avisos y costumbres –«no se pueden dexar de saber»– y encomienda «al superior del Jappón y a todos los demás superiores [...] que [los] hagan con diligencia enseñar y guardar» y a los padres y hermanos «que los quieran aprender con diligencia»[416].

La obra entera descansa en una premisa básica: en la etnografía de la diferencia que tanto le ha impactado, diferencia cultural que ve extrema, diferencia penetrante que hace quebrar sus hábitos mentales y categorías analíticas, diferencia que prueba que ningún modo de vida es el único posible, que hay otros tanto o más preferibles y aceptables en algunos aspectos, diferencia que enseña que hasta los rasgos extraños y desagradables están encarnados en las vidas de los hombres, rasgos que en conjunto definen la autoconcepción personal y la estima colectiva que no se pueden atropellar. No hay razón para esperar que ellos se acomoden a las maneras de un puñado de

---

[414] *Sumario,* p. 252.

[415] Roma, 1946; J 64, fols. 1-34v.

[416] *Resoluciones* J 2, fol. 84. Prescriben también adaptación el *Regimento para o Superior de Japão,* junio de 1580, J 49, fols. 257-257v; el *Regimento pera os Padres que estão nas residencias de Japão,* noviembre de 1581, J 49, fols. 239-251v y el *Regimento pera o Superior das partes do Ximo* de febrero de 1582.

rudos e inciviles extranjeros advenedizos, pero tampoco va a ser sencillo para el misionero adoptar conjuntos de rasgos culturales asociados a formas y comportamientos sicológicamente desagradables. Hay que tener además *in mente* que la diferencia, esto es, «las cosas que están tan lejos y tan calificadas de circunstancias tan incógnitas y desacostumbradas [observación de jurista], como son las de Japón, no se dejan tan a prisa y tan bien entender como conviene, siendo este punto tan principal [...] que cuasi me pierdo de ánimo, sin saber cómo lo puedo bien declarar y darlo bien a entender». No es fácil, sabemos en Antropología, vehicular la diferencia cultural. Sólo estando «de presencia», continúa Valignano, explicando el texto verbal y directamente «y replicando a las dudas» se puede «dar a entender» como conviene la fuerza compulsiva de los *Avisos;* la distancia romana y la falta de experiencia de Japón de los consultores de la Compañía dificultan su debida apreciación y necesidad[417].

El texto, recuerda, está escrito «con el pie [...] en el estribo [...] en una noche y un día» y por tanto no pretende ser definitivo, al contrario, invita a los padres a completarlo, exponer sus dudas y mejorarlo –252–; el tiempo y la experiencia lo modificarán –255–. Nada contiene ni contra las *Reglas* de la Compañía ni contra la pureza de la fe ni contra la doctrina aceptada; primero y simplemente, se trata de facilitar la evangelización dando a los neófitos «leche y no pan» –256– [insiste en no aplicar leyes positivas], segundo, de organizar la adaptación en una narrativa coherente para incentivar una práctica de vida que favorezca la reputación y honra de nuestra ley y, tercero, encomendar a los religiosos que se conformen al modo cortés de los bonzos en «escribir, hablar y negociar con los japones» –252–, de copiarles la formalidad en sus ritos, de imitarles en su gravedad, dignidad y cortesías, es decir, las que tienen «los eclesiásticos... [con los] seglares» –253–. No se trata, ni mucho menos, de hacer de los padres bonzos. La adaptación tiene un fin concreto y preciso, inherente a la profesión del misionero, ineludible por tanto: «por no sabernos acostumbrar a su modo en las cosas de las costumbres y policía» se causan y han causado «muchos y graves inconvenientes» que deshacen «no sólo [...] el crédito de la Compañía mas aun [...] el crédito de la religión cristiana» –256–; sólo la adaptación nos dará «crédito y autoridad con los japones» –259–. Y termina esta glosa-apología que responde a algunos *cavets* del general Acquaviva a su método de acomodación[418] con la siguiente frase de contundente

---

[417] Estoy glosando la carta que escribe al general el 20 de diciembre de 1586, J 10 II, fols. 205-208v, que reproduce Álvarez-Taladriz en el *Sumario..., op. cit.*, pp. 250-270. Las citas, p. 251.

[418] Carta del 24 de diciembre de 1585; viene en *Il Cerimoniale..., op. cit.*, pp. 315-324.

afirmación personal: «Mas, en la verdad, son las costumbres y cualidades de los japones tan contrarias y diferentes a las nuestras, que es forzado hacer ahí muchas cosas que representadas en Europa se podrán extrañar mucho *y todavía no se pueden excusar; y hacerse otra cosa en Japón fuera gran yerro*» [subrayo] –269-270–. Él tiene experiencia de Japón y está en lo cierto; si el general estuviera aquí pensaría lo mismo. La afirmación de obediencia al superior al final de la carta es poco más que retórica. Éste es el *rationale* que subyace a los *Avisos* según los ve y los defiende en 1586.

¿Es realmente original el visitador al pretender instaurar un modo de vida diferente, menos arcaico, entre sus misioneros? El principio interno que subyace a su proyecto exige una respuesta afirmativa, pero no deja de intrigar una cierta hebra renacentista que adivinamos implícita en su programa porque subraya ritos, ceremonias, cortesías, gestos, apariencia, limpieza y maneras elegantes a imitar que nos conectan directamente con su Italia natal. El siglo XVI italiano es rico en una literatura *des manières* que formula la *forma del vivere* ideal propia de la época y del *uomo universale* renacentista. Los *Libri della famiglia* de L. B. Alberti, el *Libro del Cortegiano* (1528) de B. Castiglione, el *Galateo* de Della Casa (1558) y la *Civil conversazione* (1574) de Guazzo, por ejemplo, desgranan diálogos, reglas, fórmulas, recomendaciones, preceptos y modos –presididos por el concepto de *humanitas*– para acostumbrarse a dejar atrás la rusticidad medieval y apropiarse de las maneras cultas de una sociedad civil distinguida. Intriga, en segundo lugar, el hecho de que cuando esos manuales descienden a la *trattadistica sul comportamento* seleccionan modos concretos de acción como andar, vestir, comer, beber, conversar, escribir cartas, saludar, viajar, gesticular, moverse, etc., y conducirse en general de forma cortés y elegante en el espacio civil, precisamente los elementos que enumera Valignano en sus *Avisos* para que sean copiados de los daimyōs y bonzos *–foyers de culture–* en sus formas cortesanas y maneras refinadas de convivencia. No se trata de minusvalorar la energía mental y pionera del visitador sino simplemente de señalar un paralelo renacentista e indicar cómo esas ondulaciones pueden reverberar en un programa cualitativo a miles de kilómetros de distancia. El universitario y áulico Valignano tuvo que percibir el perfume de la época.

¿Qué ordena concretamente a los misioneros en los *Avisos* para que japonicen? Él mismo presenta el marco general subyacente y el contenido preciso en una carta del 17 de abril de 1587[419]; en cuanto a lo primero, defiende la necesidad de la adaptación pues por no haberlo hecho se han seguido graves daños: «polla falta de nos não sa-

[419] Escrita en Goa y dirigida a los padres de Japón, J 10 II, fols. 250-252v.

bermos acomodar a seus costumes, vi por experiencia que se nos seguião dous grandes males», causa a su vez principal de otros muchos. El primero que «perdiamos o credito, e captação com os Japões» y el segundo que éramos tenidos como extraños incluso entre los cristianos: «nos ficarão ainda os christãos como estranhos sem os saber fazeer familiares e domesticos» y todo «polla falta de nosso modo de tratar» poco civilizado. Pretende «atalhar a estes dous males» con los *Avisos* en cuyo primer capítulo trata del modo de «acquexir, e conservar a authoridade» y en el segundo de cómo familiarizarse con los cristianos comportándose como ellos. A partir del capítulo III desciende a los detalles particulares de cortesías y actuaciones –«ao particular tratei dos comprimentos, e cortesías»– necesarios para alcanzar el prestigio y autoridad convenientes. El decálogo es inclusivo pues abarca aspectos materiales (movimientos, gestos, costumbres), espirituales (ceremonias y rituales), principios y valores según personas, clases, dignidades, tiempos, espacios y circunstancias. Por último, como para proceder en todo «a modo de Japão» es necesario «ter nossas casas e igrejas» como las de ellos, ordena el «modo que se ha de ter» en fabricarlas. El camino es largo y difícil, pero por propia experiencia sabe que la voluntad todo lo vence y que la naturaleza humana es harto flexible. En realidad estructura y contenido denuncian las prisas con que los *Avisos* fueron escritos puesto que los temas se mueven en zigzag saltando de unos capítulos a otros, algo conveniente, por otra parte, para que sus plurales dimensiones significativas ejemplifiquen modos diferentes de dignidad, gravedad y familiaridad en la adaptación.

En las *Resoluciones* ofrece otro resumen diferente, pero también superficial; no obstante argumenta con un luminoso prisma de conjunto y en mayor profundidad la razón de ser de los *Avisos*. Parte de un hecho evidente y de todos admitido: los japoneses son gentes de razón, de mucho entendimiento y sutil raciocinio; son además extraordinariamente ceremoniosos y ritualistas, y en todo lo que toca a costumbres, etiqueta, vestir, comer, hospedar a sus invitados, conversar y tratar se rigen por libros antiguos que detallan hasta las minucias de comportamiento; son también extremadamente puntillosos en guardar el orden que corresponde a personas en sus dignidades y estados para evitar desconsideraciones e injurias intolerables que ultrajen el honor debido. Siendo esto así, concluye el visitador, no es de maravillar que nos tengan a nosotros, ignorantes de sus formas de etiqueta, respeto y cortesía, por gente bárbara y de ninguna crianza; y como no sabemos tratarlos dignamente ni corresponder a su trato exquisito como merecen no sólo se burlan de nuestro modo bárbaro, zafio y grosero sino que nos tienen como «fábula del mundo», esto es, como gente sin fundamento ni verdad,

como hablilla del pueblo. Y esto no es lo peor, continúa Valignano, porque al enjuiciarnos como gente vil y abatida conceptúan también, en rigor e inferencia lógica, cosa vil y abatida a nuestra santa ley, lo que no es tolerable.

¿Remedio? Observemos a los bonzos en contexto y acción, porque, después de todo, somos religiosos que pretendemos ocupar una morada similar en la sociedad, la que nos corresponde al tener la misma profesión y conducirnos con el mismo rol. Estos religiosos son muy estimados y venerados por los japoneses, los tratan respetuosamente y con deferencia; ellos, por su parte, se conducen son solemnidad y autoridad, con gravedad y elegancia, se hacen respetar. El orden y concierto de sus personas, movimientos y gestos, la primorosa limpieza de sus monasterios, su trato distinguido, el dominio exterior de sus pasiones, la madurez y prudencia de vida (todo muy renacentista) que escenifican nos dan una lección cívica de la que mucho tenemos que aprender e imitar. Al compararnos con los bonzos como corresponde, los japoneses nos tienen en baja opinión puesto que nos ven como ignorantes de sus costumbres, desordenados y sucios, y al no entender nuestra humildad evangélica se nos ríen y nos desprecian. ¿Cómo van a creer lo que predicamos? Es absolutamente necesario, para que no sea menospreciada nuestra ley, comportarnos como lo que somos, como religiosos, y por tanto, el modelo a imitar en autoridad, prudencia, gravedad, cortesías y grados de dignidad es el que socialmente nos corresponde, el de los bonzos. Y termina su propia glosa: es necesario japonizar, «es [...] mi intención»[420] definitiva. Así leo el múltiple trasfondo, el razonamiento de arranque y el *rationale* que presiden los *Avisos;* veamos ya algo de su contenido concreto.

En el primer capítulo plantea un problema de valor pero en conexión con la identidad y dignidad de la persona: ¿quiénes somos?, se pregunta. La respuesta a esta formulación identitaria es audaz y arriesgada para el tiempo jesuítico: «somos los bonzos de la religión cristiana» –p.124–, definición que resonó estridente y destemplada en la casa generalicia de Roma. Si lo somos, ¿cómo lo debemos ser? esto es, ¿cómo debemos comportarnos? La respuesta es taxativa: poniéndonos a la misma altura que los bonzos zen, para lo cual es necesario que superiores, padres, hermanos y demás personal de la misión conozcan los grados y dignidades de los bonzos que les corresponden según su propia estancia y posición en nuestra religión; es necesario además que se definan a sí mismo y que así se presenten ante los japoneses para que de este modo sepan dónde está «o ser

[420] Fols. 82 ss.

da dignidade» –densa expresión, p.130– debida a cada uno y se comporten en gravedad, dignidad, honra y respeto según el grado bonzil pertinente. Tienen que fijarse e imitar a su bonzo equivalente en jerarquía, en sus movimientos, posturas, reverencias, gestos, ademanes, expresiones faciales y corporales y también en el hablar, vestir, comer, beber, en calzar, en la limpieza personal y de la casa –las cocinas de los misioneros repelían a los japoneses– a la vez que en ceremonias y cortesías, en el uso del espacio y del tiempo, etc. Algo nada fácil, por cierto, dada la ritualización extrema y formalidad pública de los bonzos, sus modelos.

Para fijar con mayor precisión el comportamiento pertinente adopta e impone un cuado de correspondencias entre bonzos y padres de la Compañía según su dignidad y morada en la jerarquía eclesiástica que puede esquematizarse así: el bonzo mayor, más principal y cabeza de todos es el llamado *Não-jenjino ycho,* posición que analoga al superior general de los jesuitas en Japón:

> *Não-jenjino ycho* = superior supremo del Japón.
>
> Los cinco bonzos que presiden los grandes monasterios de *Gosan* en el Miyaco vienen parangonados a los superiores territoriales –Shimo, Bungo y Miyako– en que ha dividido la geografía japonesa:
>
> *Choros de Gosan* = superiores de distrito.
>
> La mayoría de bonzos conocidos como *Tondos* o *Choros* conformarán el paradigma a imitar para los padres comunes de la Compañía:
>
> *Choros* o *Tondos* = los padres comunes.
>
> «Los hermanos antiguos [con los primeros votos] estarán a la altura de los *Xusas* que son bonzos formados que esperan ser *Choros*»:
>
> *Xusas* = hermanos con los primeros votos.
>
> Por último, los hermanos novicios equivaldrán a los *Zosus* y los *Dogicos* (término budista que designa a personas que ayudan en las residencias, en la catequesis, etc.) ocuparán la posición equivalente a los *Jixas* y guardarán la correspondiente «boa criança»:
>
> *Zosus* = hermanos novicios,
>
> *Jixas* = dogicos –pp. 124-126.

Con esta clasificación jerárquica a lo bonzo, Valignano establece en paralelo y con precisión el modo de comportamiento de los misioneros. Así todos sabrán en adelante a qué atenerse.

La letanía descriptiva anterior no da la talla de la minuciosidad a la que desciende el autor de los *Avisos;* tomemos como ejemplo la gramática de los gestos de la que trata en sucesivas ocasiones. Recomienda a los misioneros el uso a lo bonzo de los movimientos del

rostro, brazos, manos, rodillas y pies[421] para mostrar respeto, distancia, cercanía, superioridad e inferioridad, todo un decálogo cultural; en la p. 222 refleja algo del ballet de las manos en la ceremonia del té; sobre el arco de inclinaciones corporales en los saludos y sobre quitarse o no el sombrero en los encuentros fortuitos escribe en las pp. 138, 204 y 206. Si un padre va a caballo «abastará tirar o chapeo e hum pé dum estribo» –204– según la calidad de la persona que encuentre en el camino. Valignano conocía ciertamente la manera de comportarse los bonzos y gentiles de calidad incluidos los samuráis.

Otro ejemplo: las residencias de los padres deberán tener uno o dos *zaxiquis* –estancia al modo japonés– para recibir y agasajar a los huéspedes según su calidad, y otro más recogido, como hacen los bonzos, para la predicación y catequesis personal, todos «muy limpos e bemfeitos». En uno serán hospedados los «hombres honrados» a los que se les dará quimonos para dormir, y en otro, junto a la iglesia, serán acomodadas las mujeres cuando haya razón para ello. Si el visitante es de excepcional calidad, noble o bonzo, los padres que lo reciban deberán salir hasta el jardín, descubrirse e inclinarse a una cierta distancia; nunca tomarán al huésped por el brazo o las manos. Al pasar por cada puerta le harán cumplimientos e inclinaciones pero al llegar al *zaxiqui* entrarán los dos juntos, y una vez dentro el padre se descubrirá otra vez, le saludará rodilla en tierra tocando con los dedos de ambas manos el suelo e inclinando la cabeza. Otras normas y espacios rigen cuando el huésped es de menor calidad[422].

Esmerada atención dedicó el visitador, con penetrante acierto, a un característico τοπος de la cultura japonesa: a los presentes y regalos que en sus variadas formas necesarias lubrican las relaciones sociales y definen a las personas. La importancia que da al intercambio y los detalles a que desciende reflejan tanto su percepción de la realidad cultural como su apreciación del programa educativo que sanciona. Tomo, como muestra, una sola dimensión del cuadro de regalos que describe. Cuando los padres van a visitar a gentiles han de comportarse conforme a lo que «elles acostumão», enviando presentes «conforme as ocasioins que se ofrecerem» y que pueden ser las siguientes: 1) enviar cuatro botellas de vino con pescado y fruta; 2) un barril de vino con un cesto de viandas, todo «bem concertado» –algo siempre importante aún hoy–, con sus dulces; 3) dos barriles de vino con un cestillo con comida en el que habrá peces, aves, caracoles marinos, etc.; 4) cuatro o seis barriles de vino con una cesta dividida en cuatro cestillos con diversas viandas y dulces, y 5) conservas y cosas

[421] Pp. 130, 138, 208, 230, 294.

[422] Siempre *Il Cerimoniale...*, *op. cit.*, pp. 134 ss, 154, 178, 184 ss y 280.

de comer europeas hechas a nuestro modo o lo que entiendan los padres que los agasajados prefieren y les gusta. El primer recado se ha de enviar a cristianos conocidos, pobres o de poca calidad; el segundo a personas menos familiares pero de poca «altura»; el tercero a persona honrada; el cuarto a señores de cierto rango, «de *Conixu* pera riba», y a embajadores de gentiles de mucha dignidad, y el quinto a los *Yakatas* –primera autoridad de un territorio– o a otros grandes señores «pera os ter benévolos». En cuanto a otros regalos puntualiza minuciosamente qué, cómo, cuándo, dónde, en qué ocasiones y espacios, a qué personas y con qué motivo agasajar. Y cuando se dude del modo correcto de hacerlo se ha de «consultar primeiro com alguns Japõis de casa ou de fora» para no errar pues el desacierto lleva emparejada «perda da nosa reputação»[423].

Fijémonos en esta frase tomada de los *Avisos* o *Cerimoniale:* «os Irmaos quando vão fora não levem [...] *caças* [...] somente leigos *fiaquxos* [...] como são as *sunguegaças* ou *taque nocogasas;* mas, não avendo outros chapeos, poderão levar *norigasas*»[424]. Y en esta: «Na 2.ª ordem da gente se podem põr os [...] *Yakatas* [...] e os *Conixus* e *Conyos* ou *Xuquros,* e dos bonzos todos aquelles que são chamados *Xeitos*»[425]. Y una tercera: «se o Padre estiver em hum *zaxiqui* dividido com *xique* do outro, o que dá *sacanzuque* se ha de põr perto do *xique,* de maneira que os que hão de beber entrem no mesmo *zaxiqui*»[426]. Esta terminología no es en modo alguno excepcional, señorea las páginas todas de los *Avisos* lo que permite a Valignano actuar a varios niveles de indoctrinación simultánea. Primero, a través de una cartografía léxica realista fija las líneas de resistencia de las palabras evitando toda indeterminación o confusión porque estos términos japoneses tienen referencia concreta en correspondencia con la práctica y con la vida; la parataxis que tanto enriquece al manual tiende a hacer las palabras unívocas. Segundo, este campo de presencias lingüísticas fundamentales, de voces estables con referencia real concreta, evoca imágenes, sensaciones y sonidos de la experiencia y, más importante, incita y obliga al conocimiento de los modos (de vestuario, jerárquico y ritual en estos tres ejemplos) de pensamiento y acción japoneses. Y tercero, esta idiosincrática narrativa adentra en lo enigmático de una cultura porque esas expresiones editan y encarnan cultura, o mejor, porque la pródiga letanía de lexias encultura, convoca a *hacer* en japonés y fuerza a *pensar* en japonés.

---

[423] *Idem,* pp. 256-268.
[424] *Idem,* pp. 138, 140.
[425] *Idem,* p. 196.
[426] *Idem,* p. 226.

El mensaje de los *Avisos* es, desde luego, más sutil y profundo. La retórica que viste el contenido a asimilar por los jesuitas no persigue una mera repetición externa del modo japonés; va mucho más allá. Todas esas acciones, comportamientos, ceremonias y demás procedimientos exteriores tienen que connotar –el superior insiste– una *cultura animi,* apuntar a todo un mundo de ideas, ideales y valores y reconstruir algo así como una teología cívico-cultural propia de y en la que sobresalen bonzos y daimyōs. Las maneras corporales de comportamiento en la casa, en el ágora y en el foro con todo tipo de personas tienen que revenar formas del espíritu. El vestir, comer, beber, saludar, viajar y escribir, la limpieza, el trato, el *chanoyu* y el *sakazuki,* los regalos, deferencias, ceremonias y ritos que escenifican en la vida ordinaria y formal es evaluado por Valignano como el expresivo lenguaje semiósico-cultural de los japoneses; los seis grados de agasajo con *sakazuki* y *sakana* son sus modos y maneras de ver y suavizar la realidad convivencial y clasificar a las personas en su ser y hacer ético desde su particular enfoque; la disposición de la casa y la importancia del omnipresente *chanoyu* dramatizan el estilo específico de pensar la vida en su fragilidad y belleza, de desear e imaginar; las cortesías, obligaciones y etiqueta significan, esto es, implican categorías que nos llevan mucho más allá de la acción porque nos transportan al universo del valor; los gestos rituales, posturas, inclinaciones y movimientos formales valen como iconos en acción, pero vienen cargados de bonos que comportan significado ético y finalidad moral. El bonzo, el daimyō y el samuray enseñan con su conducta externa *decorum* y dignidad, predican gravedad y prudencia al misionero; la experiencia de la acción a lo bonzo inyecta etiqueta, respeto, reciprocidad, reputación e identidad, empuja a orientarse hacia el otro, facilita la coexistencia y comunicación con el Otro, fuerza a aceptar la alteridad. Los *Avisos* son algo más, mucho más que un compendio de técnicas de ejecución mecánica. Una aventura cultural tan original y significante requiere unas líneas más de exégesis si queremos apreciar su *momentum* histórico.

II

Valignano está dispuesto desde el principio a batallar contra la tiranía de la costumbre y del prejuicio. En las *Resoluciones* de 1581[427] amonesta categóricamente y previene «con quanto tiento y atención se ha de proceder en *fundar esta nueua iglesia* [subrayo], la cual no se puede en ninguna manera lleuar por las leyes de Europa». Y reitera más tarde en las *Obediencias*: «De tal manera se promulgue o Evangelho

[427] *Op. cit.*, p. 70.

que iuntamente não queirão co elle introducir leis e custumes de Europa que não são simpliciter necesarias para a saluação, e por outra parte son contrarias aos custumes e leis de Japam, e por isto mal recebidas e fazem odioso o Evangelho [...]; dexem [...] correr os Japões co suas leis e custumes que não forem contrarias a lei diuina»[428]. La pretensión del P. Alejandro es tan explícita como clara y precisa: hay que depurar el Evangelio de excrecencias europeas y transportarlo en esencialidad y puridad a la cultura japonesa. ¿Cómo? Comportándose los misioneros en toda la gama del vivir ordinario según el modo y estilo del hacer japonés; pero la conformidad activa externa no basta, es sólo el primer paso, la empatía tiene que conducir a una indoctrinación interna que lleve a su vez a la adopción de un discurso cultural ajeno y, en consecuencia, a un radical cambio en la visión unilateral de lo humano. Y como éste es inseparable de un modo de existencia concreto, Valignano prescribe a los misioneros comenzar por japonizar imitando rigurosamente las formas de vida locales en cada situación. Pero el comportamiento no es un fin en sí mismo para el visitador; la acción presta y sirve a funciones, es buena para, tiene siempre un fin, lleva inherentemente a un biculturalismo o nuevo complejo cultural. Consecuente con su punto de vista propugna además, y con insistencia, la evangelización pero sin normas de derecho positivo romano, la creación nada menos que de una iglesia cristiana *japonesa*. Y esto, nótese, en plena efervescencia rigorista del Concilio de Trento. Veámoslo sucintamente.

Determinado a llevar adelante el proceso de adaptación a las formas japonesas, define y describe lo que quiere en los *Avisos* imprimiendo al conjunto un sentido de dirección: los misioneros actuarán en adelante a la manera de, se comportarán como, copiarán a, *gestalt* mimética pletórica de riqueza significativa pues viene expresada con verbos dinámicos que implican obrar participando, orientarse teniendo como modelo, portarse bien conviviendo en eticidad, en resumen activar otro paradigma de vida. Verbos de disposición y ejecución que tienen como atributos inseparables y determinaciones vinculantes la característica de la práctica, el afirmar la realidad por la actividad inscrita en la materialidad del cuerpo, del gesto y del movimiento, actividad visible y externa, pero con un *status* relacional transcendente referido a, con una intencionalidad cognitiva y con una orientación moral. Esta acción –palabra clave en el vocabulario de Valignano– tiene volumen y substancia material porque viene inscrita en el cuerpo humano, instrumento este universal porque cruza fronteras,

---

[428] Estas *Obediencias* de Valignano están concertadas por Francisco Pasio en 1612. Cito por el Legajo 7236 [21] fol. 182 que está en la Real Academia de la Historia de Madrid. Como el género de la palabra costumbre es inconstante en Valignano lo doy siempre como femenino.

culturas y lenguas y hace posible entablar relaciones intersubjetivas. Y porque vibra en el gesto que con su praxis ordinaria y dinamicidad ritual presentifica lo oculto, manifiesta el valor y da fe de lo espiritual, lo que hace que la mimesis tenga carácter fenomenológico y existencial primero –prioridad lógica– y un generoso perfil significante después, regido por un código hermenéutico cultural con potencial múltiple. De esta manera toda acción, todo comportamiento puede convertirse en icono, esto es, en forma sensible y material de un valor cultural o esencia invisible. La acción está al servicio del espíritu. No es que el visitador exponga simplemente en los *Avisos* un cuerpo teórico mimético en un conjunto bien ideado y desarrollado; guiado por su orientación mental jurídica hace algo más, diseña un plan fundacional expresado y compendiado en un programa eminentemente pragmático.

Valignano ordena su esquema adaptativo partiendo del cuerpo en cuanto el primero y más natural instrumento mediador; éste porta en sí mismo nociones primitivas semiósicas como delante/detrás, alto/bajo, e inaugura percepciones preclasificatorias en relación a ver, oír, andar, moverse, etc., punto de partida fundamental para analogar interculturalmente las técnicas básicas del organismo. Por su escala, por sus límites fijos, por el repertorio de movimientos posibles y por sus aptitudes y posibilidades, el cuerpo es comparable en toda sociedad de hombres; lo similar corporal nos engloba a todos e inmediatamente nos asimila en panhumanidad. La labor a realizar consistirá en podar todas aquellas manifestaciones corporales distintivas de una cultura y sustituirlas, en lo posible, por las que caracterizan a la otra, aquella que se quiere copiar. Con atención bizantina va segmentando el *continuum* del cuerpo en sus experiencias primarias y en sus disposiciones a significar; no duda de que nuestro exterior, por la simple intensidad de su ubicua presencia, significa; y como necesariamente ocupa un espacio en cada tiempo, regula en minuciosidad qué le corresponde en cada momento y lugar de importancia cultural. Alerta al detalle, diseña un amplio programa que abarca extensas áreas de comportamiento que prescribe como obligatorio tanto entre sus misioneros como en el contacto con el exterior. Por la importancia de su formulación enculturadora y por su relevante significado antropológico gloso algunas páginas que el jesuita dedica a tan pionero tema.

Comienzo con un ejemplo introductor importante: al recibir a huéspedes el anfitrión justipreciará el honor debido a la persona y lo traducirá en espacio; esperará a unos en una sala, a otros les hará entrar al recibidor pero él esperará en otra habitación, o los recibirá en la terraza, o en el jardín si se trata de yakatas, todo y siempre acompañado del correspondiente protocolo japonés que tiene en cuenta la calidad de la persona –*Il Cerimoniale...*, 134-136–. Si un padre acompaña a un huésped irá detrás si su rango es elevado pero al despedirse ha de procurar

no estar ni más bajo ni más alto que el visitante –200–, lo que dada la mayor altura de los misioneros no debió ser fácil. Otras formalidades corporales exigen saber cuándo estar de pie, cómo y cuánto inclinarse –202, 238– y de qué manera mostrar «modestia y gravedad» anatómica, evitando «actos e movimentos leves que mostren pouco asento [...]: e asi han de ser moderados no andar, não indo apresurados [el ritmo del paso era diferente entre misioneros y japoneses] nem virando-se fácilmente a olhar de quá per lá nem movendo muito as mãos, quando falam, nem rindo alto e demasiadamente» –130–. Todo un programa para sujetar pies, manos, ojos y lengua de espontáneos españoles e italianos. Más todavía: deberán imitar a los japoneses no mostrándose nunca enfadados, controlando los «movimentos de rostro» para que no revelen su interioridad, especialmente la «perturbasão» –132–, algo particularmente oportuno para misioneros del mediterráneo. Todo un programa inicial que continúa prescribiendo normas miméticas de cómo, cuándo y en presencia de quién levantarse o sentarse –220– y que formula con precisión las posturas reverentes e inclinaciones pertinentes al hablar a superiores e inferiores –238–.

Tampoco se detiene aquí el repertorio corporal a imitar. Cada miembro del cuerpo ha de estar sometido a la retórica de las maneras japonesas. Codifica la cabeza y sus movimientos de manera puntual señalando cómo y en qué ocasiones se ha de levantar la copa hasta la cabeza –190, 222, 224 y 236–, el momento y profundidad de su inclinación respetuosa y si debe o no ir acompañada de inclinación corporal –200, 238–; en cuanto a cubrirse o descubrirse se seguirá el protocolo de los bonzos –192–. Recomienda no mostrar en el semblante ira, cólera o enojo, esto es, las emociones que «tenemos en el corazón» porque ellos nunca las manifiestan en su modo de proceder –*Sumario...*, 21, 199–. Todo padre y hermano deberá aprender a usar sus manos en situaciones ceremoniales al modo de Japón: nunca las extenderá ni moverá excesivamente –*Il Cerimoniale...*, 130–, procurará tenerlas recogidas o extenderlas –208, 242– y en ciertas ocasiones corteses tocará con ellas el suelo –194– o las pondrá sobre sus rodillas –238– o tocará el suelo sólo con las puntas de los dedos –244–, o pondrá la derecha sobre la izquierda –228– o levantará ambas hasta los ojos –230–. Las manos han de reproducir también el estilo japonés al beber –«a goteira»–, al llevarse la copa a los labios –reposadamente, 222–, al hablar a un superior –242–, etc., lo mismo que los codos que han de tocar el suelo para exteriorizar el respeto debido a algunos huéspedes –224–. Nunca se señalará nada con la punta del pie como hacen algunos portugueses –244– y si alguien al pasar cerca roza con el pie la orla del vestido de otra persona deberá tocar con la mano lo que tocó con el pie –246–. Tampoco escapa a la atención del visitador la necesidad de reglar las clases de zapatos a

calzar según tiempos, espacios y aceptación de personas –140– y de indicar cuándo quitárselos para significar respeto –242–. Y en caso de duda se seguirá la costumbre de los bonzos. Después de enculturar a cabeza, manos, ojos, pies, posturas, movimientos, risa, cara, dedos, rodillas y codos pasa a japonizar el vestido.

El superior lo apunta como lexia significante y como vehículo de valor, de aquí su insistencia a los descuidados misioneros un tanto sucios y poco aseados –él mismo concedía poca importancia al baño– para que imiten la pulcritud y elegancia en la presentación personal de los japoneses. En cuanto a sombreros y capas para salir de viaje los hermanos podrán servirse de los que «usan los bonzos» –140– y todos tienen que aprender a cuidar la portada exterior de sus personas «conforme a su calidad». Han de disponer de «vestidos limpios para las fiestas» y de otros para cuando salgan de casa pues los japoneses otorgan «reputación» a las personas que visten bien –152–; por tanto nunca saldrán de casa con prendas rotas o mal vestidos –156– porque el descuido y la suciedad no pueden ir con la Compañía y además ofenden «os olhos de Japões» –304–. Valignano, noble renacentista, notó desde el principio la elegancia de samuráis y cortesanos –sus pares y con los que realmente trataba– y la suciedad habitual de las casas y residencias de la orden; concretamente, las cocinas eran sencillamente nauseabundas para los gentiles japoneses. Tras constatar iterativamente la limpieza de todos, plebeyos y nobles, pobres y ricos –«andan muy limpios», *Sumario...*, 6–, su «muy pulido y limpio» vestir –41– y comer –24– y que la suciedad les ofende –*Il Cerimoniale...*, 304– determina en el capítulo XXIII del *Sumario...* –230– que la primera regla a guardar por los padres «es que han de vivir con limpieza [...] en el comer y en el vestir». Falta hacía al decir de los nativos.

Se conseguirá una mayor adaptación, piensa Valignano, si copian el estilo de la mesa y sirven además viandas niponas: «hé necesario [determina] que o comer seya à chara jappão e tudo [...] limpamente, porque doutra maneira, vivendo como *Nabangis* [portugueses]» no nos pueden sufrir –*Il Cerimoniale...*, 172–; y no sólo el condimento será local, la forma será también a su modo: cada padre tendrá su mesa baja –«de 3 ou 4 dedos alta»– barnizada de negro o rojo para comer y, naturalmente, en los banquetes se seguirá la costumbre japonesa –146–. Atrás quedan los corrales con gallinas picoteando y los cercados con vacas junto a las casas y residencias para surtir el refectorio de los padres del apetecido condumio europeo porque «criarse en nuestras casas puercos, cabras y matarse en ellas vacas» son «cosas muy extrañadas y aborrecidas de los Japonés»[429]. Los condimentos se ser-

[429] J 2 *Resoluciones*, fol. 81.

virán en utensilios, vasos, mesas y modo nipón, todos muy limpios y las *faxas* o palillos no han de estar nunca usados pues causa injuria a los huéspedes. Y todo se hará guardando el tiempo y el orden que en la tierra se usa –254, 256, 180–. Hay que acabar con nuestros hábitos manchados y sucios, con el hedor de nuestras cocinas y con la carne de puercos, vacas y demás animales inmundos que tanto aborrecen los japoneses, sentencia el superior[430]. El modo, estilo y manera en el servir y comer importan porque así lo hacen los samuráis y los bonzos; en definitiva debemos acomodarnos porque vivimos en Japón.

Exquisitos detalles de elegancia requiere la ceremonia del té –*Il Cerimoniale...*, 136-137, 160-163, etc.– «la cosa más estimada y venerada que hay en Japón» –*Sumario...*, 43–, escanciar y ofrecer el vino –*Il Cerimoniale...*, 164-167, 214 ss, 256, etc.–, cumplimentar embajadores y personas de respeto –250 ss– dar y recibir regalos –256-258, 264– y todo lo que condensa el modo cultural japonés, esto es, sus expresiones más genuinas y características. Atención especial merecen las ceremonias religiosas y oficios litúrgicos entre los que ocupa un lugar privilegiado el entierro de los muertos tan ritualizado localmente. Valignano es taxativo: los misioneros han de celebrar «todos os oficios da igreja com muita reverencia e aparato exterior, sem strepito nem pressa, mas pausadamente, así como fazen os bonzos, e per isso hé necesario que aprendão bem as cerimonias de Igreja, dando nos oficios boa ordem, pera que naõ aja nenhuma confusão» –154–. En otras palabras, el oficio divino debe bonzonizarse imitando la formalidad ritual en su rigor, reverencia, orden y gravedad que acostumbran –206, 306–. Cortesía refinada han de tener también los padres cuando viajan, nunca en bestia de carga, o simplemente cuando van de camino a caballo y se encuentran con alguien a quien tienen que saludar: medirán la distancia a la que tienen que desmontar y descubrirse y calcularán qué cortesías corresponden –inclinarse y cuánto, dejar pasar el caballo, abrazarse– según calidad de personas; irán acompañados de un hermano o dogico con dos mozos, uno de ellos «para tomar los zapatos» y de varios cristianos como séquito –141-142, 204, 236–. El superior de Japón irá en *coxe* o silla de estado cuando viaje por tierra de gentiles o cuando vaya a visitar algún gentil importante –144– en imitación de los grandes bonzos *choros*, personajes que presiden las principales sectas, etc. El P. Alessandro no duda de que el repertorio de adaptaciones es mucho más amplio y de que los misioneros tienen que interiorizar un modo diferente de vida en toda su complejidad porque todos ellos, al vivir en Japón, insiste,

---

[430] British Library, Additional MSS, *op. cit., Resoluciones*, fol. 191. *Consulta del 80 y 81..., op. cit.*, fols. 173-174.

son en realidad «niños e ignorantes, de manera que les es necesario aprender a hablar, a sentarse, a andar, a comer y hacer otras mil cosas nuevas» pues los nativos, con todo derecho, nada cambiarán de su modo cultural «aunque se hunda el mundo» –*Sumario...*, 51-52–.

El superior es consciente también de que no se puede improvisar; su indiscutible clarividencia al reconocer el cuerpo y su inmanencia para fundamentar en roca dura la adaptación le lleva a advertir que las técnicas corporales mecánicas y desganadas no sirven; requieren una actitud y una dirección, guardar un tiempo y un orden, alcanzar un equilibrio entre la prudencia y la razón. Tampoco se deben violentar en exceso ni de repente el cuerpo y sus sentidos; «su manera de asiento», por ejemplo, es para los jesuitas «grandísimo cansancio y pena»; el *sake* –vino– es «muy pernicioso» –*Sumario...*, 43–; las comidas no se parecen en nada a las nuestras «ni cuanto a la sustancia ni cuanto al sabor» lo que da «mucho trabajo y pena» –43–, es más, «lo que ellos estiman [...] no lo podemos meter en la boca» –*Sumario...*, 34–. El sacrificio y abnegación a que la adaptación somete al cuerpo en sus miembros es permanente y despiadado; tienen que readaptar todas sus partes y sentidos a técnicas nuevas y difíciles, a una edad tardía y en circunstancias de tensión espiritual. Valignano exige heroicidad; un par de expresivos ejemplos revelarán la dificultad. Cuando arrecia la persecución de los misioneros se percatan de la potencia y ubicuidad de la cultura: difícilmente pueden ocultarse aunque vistan a la japonesa y cubran su rostro con un sombrero de paja porque les delata su modo de andar: «de media legua conocen en el andar a los nuestros». Un padre muy acatarrado, escondido en una casa, tuvo que dedicar dos días a aprender a toser y expectorar al modo japonés para no ser descubierto por los perseguidores –*Sumario...*, 51–. Los hábitos culturales señorean el cuerpo. Valignano comprueba una vez más y aprecia en plenitud que la penetración en cultura ajena tiene un límite –lo vive también el antropólogo en su investigación– que no se sobrepasa ni por esfuerzo mental ni por experiencia corporal: hay tal contrariedad –dice– entre sus costumbres y las nuestras, en su política y trato, en sus ceremonias y cortesías que no «las podemos jamás acabar de entender». A pesar de su rotundidad enunciativa, páginas más adelante vuelve a insistir: «nosotros, por mucha experiencia que tengamos [recordemos que para él este criterio es primordial], no podemos del todo llegar al cabo del humor, costumbres y modo de proceder de los japones» –*Sumario...*, 199, 218–. Pero es precisamente por esto por lo que se sirve de la reproducción corporal como paradigma para penetrar algunos grados más, porque la acción mimética abre todo un mundo, todo un horizonte de inteligibilidad para entender aspectos del *ethos* de la otra cultura, de la cultura imitada. Veamos, aunque sea brevemente, la otra facies valigneana a la que lleva el cuerpo en operación adaptativa.

III

El visitador al prescribir el comportamiento de las partes del cuerpo como medio preliminar para la adaptación no puede fallar en su empresa porque comienza con lo básico y primordial y porque realza los detalles adecuados y correspondientes. El cuerpo, la acción y el gesto son ubicuos, están siempre presentes; la escenificación de sus propiedades –asignadas por contigüidad, semejanza o intención– es imparable y constante. Se trata, además, de una actividad kinestésica empírica, sensorial, de una realidad material observable y, en cuanto modo exterior corporal, de experiencias primarias comparables. Pero lo realmente importante para el visitador es la aplicación de reglas transformadoras que traducen el signo en algo otro, que de la praxis material emerge sentido y que las técnicas del cuerpo vehiculan significado y encarnan valor; en el cuerpo se inscribe la intención, hay finalidad en la acción y el gesto apunta a, descubre un universo. Valignano pretende que el misionero discierna la cualidad espiritual inherente a su comportamiento mimético, esto es, que se deslice de lo sensible corporal a lo mental inmaterial; preceptúa que desnuden el gesto de su envoltorio visible para que revele su forma invisible, su verdad esencial. El significado, reitera, es constitutivo de la acción y del gesto y rubrica la cultura que le da sentido.

Realmente sorprende cómo en el esquema del superior la anatomía toda del cuerpo debe estar regida en sus mociones según el protocolo japonés, pero no hay que equivocarse: cada una de esas actuaciones claras, sencillas y necesarias incoa potencialidades emergentes que se realizan distinta y culturalmente según modos, tiempos y espacios, circunstancias y calidad de personas. En realidad, acciones y movimientos, cabeza y manos, vestidos y bebidas, la forma corporal de saludos y cortesías quedan narcotizados en su materialidad exterior para que, despojados de su envoltorio sensorial, puedan más nítidamente manifestar sus propiedades espirituales, su verdad cultural. El ir delante o detrás, llevar alguien a la derecha o a la izquierda, ocupar un espacio u otro son comportamientos que dibujan un micromapa relacional jerarquizado, esto es, formas básicas de civilidad local, fácilmente inteligibles puesto que forman parte del decálogo de ambas culturas. Semejanzas icónicas encuentran también los misioneros entre hablar/callar, en qué ocasiones y con qué personas: el silencio infunde respeto, acepta inferioridad y marca las respectivas estancias personales, elevada la del que habla y subordinada la del que escucha. Isomorfismo corporal y equivalente sentimiento escenifican las inclinaciones del cuerpo y de la cabeza, tocar el suelo con las manos, descalzarse, permanecer de pie o estar sentado, etc., todo un canon de iconos que conjuran significado jerarquizado encarnando en la acción toda una

escala de valores existenciales de status y posición social y estipulando conceptualmente los principios culturales que rigen y confieren dignidad, prestigio, honor, majestad y sus contrarios.

Inclinarse profundamente, arrodillarse, prosternarse hasta tocar el suelo, etc., son ademanes con extraordinaria capacidad para significar. ¿Qué actividad mental estimula el postrarse? ¿Qué cualidades coherentes emotivas reivindica el doblar la cabeza o el cuerpo ante otro? ¿Qué continuidad hay y equivalencia entre la acción material de retirarse inclinándose para dejar paso a otro –al que se ensalza– y el estado psicológico que provoca? Al tratarse de experiencias primarias y nociones primitivas reconocemos inmediatamente las propiedades intrínsecas de esas mociones y los valores correspondientes a esa gama de gestos; no sólo vemos una unidad formal entre materia y finalidad en estas actividades kinestésicas sino que percibimos los movimientos como constituidos por ideas, valores y sentimientos que expresan respeto, acatamiento, sumisión e inferioridad; en otras palabras: humillarse ante y reverenciar a otro es la consumación de la naturaleza de la actividad. Y como hay una cierta continuidad material –más diversificada y puntillosa en Japón– y convergencia de significado entre ambas culturas, el misionero podía asimilar de manera convincente y creíble el conjunto del esquema de verdad y valor de la cultura receptora.

Pero la empatía no siempre, ni mucho menos, fue así de fácil. El superior pide un esfuerzo mayor cuando dispone que todos deben vestirse, sentarse, comer, calzar y beber como los japoneses. Comer en mesa baja y sentado a la japonesa es, al principio, todo un sacrificio aumentado por el contenido de las viandas y del condimento. Él mismo lo sufrió en su largo cuerpo; escribe al final del capítulo XXIII del *Sumario*[431]: «acomodarse los Padres [...] al modo de Japón [...] les cuesta tanto, que se puede decir que [...] viven en continua mortificación, porque sus comeres y sus convites [...] son tales, que para mí confieso que nunca hallé tanta ocasión de mortificación y de paciencia como de sufrir y pasar por estas cosas, ni me parece que hay mayor dificultad en el gobierno de los nuestros que hacerles acomodar a ellas». No obstante, decidido a implantar la japonización, ordena en las *Resoluciones* correspondientes a la pregunta 17[432] que la comida, el servicio, el condimento y las mesas sean «al modo japón» procurando «cada uno [...] vencer su propia naturaleza».

El *sensorium* del europeo venía, efectivamente, sometido a una prueba algo más que ceremonial, especialmente en las comidas for-

---

[431] *Op. cit.*, p. 249.

[432] *Resoluciones...*, *op. cit.*, pertinentes a las preguntas 17 y 18 vienen en J 2, fols. 80v-84.

males con japoneses: sentarse por largo espacio sobre pies y rodillas, engullir comeres ingratos al paladar y oir música estridente les exigía adicionales esfuerzos de adaptación; experienciaban en estas ocasiones la fuerza de la cultura nipona en plena acción, lo que les hacía sentirse ajenos y extraños, diferentes. La compulsión interna les inducía al rechazo de esa inscripción cultural en su conjunto, pero a la vez les ponía frente a unas posibilidades humanas nunca antes sospechadas, ofreciéndoles la oportunidad de instaurar en sus cuerpos y sensorialidad una segunda naturaleza. «La experiencia me ha mostrado a my mesmo [...] que determinando de nos vencer [...] nuestra naturaleza en breues días se acomoda a lo que hombre quiere cuando se determina a hacerlo», les dice, animándoles al esfuerzo[433]. En los *Avisos* muestra que percibe la potencialidad adaptadora subyacente a esta acumulación de detalle: comer, vestir, sentarse, etc., se transforman en su realidad interior, o sea, en los valores implícitos que conllevan: en el «comer chara jappão [...] se aprenderá», escribe, no sólo la ceremonialidad pertinente sino a ser modestos y a saber lo que corresponde en tales situaciones[434]. Más aún, al comportarnos como ellos participamos en y de los principios formativos y constituyentes de otro universo cultural de difícil acceso y penetración; al imitarlos ya no somos extraños en el mismo grado, ya no somos los toscos bárbaros del Sur, alcanzamos otro nivel, nos culturalizamos a «chara jappão»; en una palabra, el *hacer* como ellos equivale (=) a *ser* como ellos.

El énfasis del superior en la implementación de cortesías, etiqueta, ceremonias, ritos y modos de proceder revela la visión personal de un individuo aventajado, culto, noble y renacentista; le hemos visto fascinado por el esplendor ceremonial de Nobunaga y es obvio que se encuentra en ambiente afín entre los nobles del Sur. El modo culto, elegante y refinado japonés era también el suyo. Como «esta gente de Japón», escribe[435], está «metida en sus costumbres y ceremonias exteriores sobre todas las gentes que hay en el mundo, y para esto tienen libros particulares y costumbres determinadas con las cuales ordenan y regulan [...] todas las acciones» y como «no se guardando aquel propio orden debido [...] los Padres [...] quedan haciendo injuria [...] o [...] tenidos por gente bárbara y sin ninguna crianza» es de todo punto necesario aprender las reglas de protocolo en la recepción de huéspedes, en la etiqueta del vino y ceremonia del té. Abruma la carga y volumen de modos, espacios, lugares, tiempos, acatamientos e intercambios que «conforme a qualidades»[436] de per-

---

[433] *Idem* a la pregunta 17.
[434] Pp. 230-232.
[435] En *Resoluciones* a la pregunta 18, *op. cit.*
[436] *Avisos..., op. cit.*, p. 208.

sonas deberán aprender los misioneros, y sobrecoge la meticulosidad de cumplimientos, posturas, grados en inclinaciones de cabeza y cuerpo –«algún tanto inclinado», «muito inclinado»–[437], reverencias, levantarse/sentarse, cubrirse/descubrirse o ir delante o detrás, a la derecha o a la izquierda, etc., según he reseñado. Y, desde luego, el misionero se debe desvelar y fatigar en escenificar con máxima reverencia y aparato exterior[438] los oficios litúrgicos, como hacen los bonzos. Movimiento, gesto, ceremonia, protocolo y rito vienen marcados por lo que representan.

Pero no se trata de imitar un simple artificio o copiar un estilo diferente: hay que obedecer el mandato interno de la acción formal y penetrar en la ética cultural que encarna. La etiqueta y el protocolo marcan líneas y tipos de comunicación, modos y maneras de relacionarse, reproducen en un plano fácilmente legible los vectores y fuerzas de actuación a seguir en cada momento y con cada persona; el actante enuncia a la vez con su comportamiento el concepto y ser que tiene de su persona y la escala valorativa en que sitúa a la otra, lo que exige un certero conocimiento de las reglas de juego social y presupone la apreciación del criterio cultural ajeno. Los grados de inclinación, las posturas y los espacios discriminan y dibujan una compleja cartografía ética mostrando qué se debe a quién y en qué situación, cuáles son los respectivos derechos, obligaciones y responsabilidades y qué intercambio moral exige la reciprocidad debida. La gravedad y dignidad de los bonzos en su liturgia –que hay que imitar–, la reverencia y orden en las ceremonias –que hay que copiar– y la pompa exterior del culto a los muertos –que hay que intensificar– van mucho más allá de su escenificación, nos encauzan y llevan directamente a un mundo espiritual, esto es, nos entreabren la puerta de un universo cultural ajeno. El *rationale* valigneano formula una ecuación relativamente simple: a movimientos corporales, posiciones y espacios ocupados corresponden honra, honor, fidelidad, decoro, derechos, homenajes e intercambios reglados por y según dignidad, nobleza, posición, cualidad, atributos y mérito personal, lo que traza a su vez un organigrama de valores que en línea recta nos lleva al núcleo interno, al *ethos* y *pathos* de una cultura, lo que quiere decir que el espíritu de la cultura se hace tangible en la actuación fenoménica del cuerpo.

No cabe dudar del acierto antropológico de Valignano al fundamentar en algo tan sólido como el comportamiento el paradigma de la adaptación; el conjunto de acciones y gestos corporales doblan su materialidad kinestésica con propiedades y cualidades espirituales

---

[437] *Idem*, p. 238.
[438] *Idem*, pp. 154, 306.

que tienen que ser inferidas por las marcas interpretativas inscritas en su empírica exterioridad. La acción hace patente lo oculto e invisible, trae consigo la presencia de la cultura porque no sólo imita, vehicula además intención y valor y da la sensación de verdad. Y esto es así porque la acción viene aureolada por algo como una fuerza o virtud mágica que anestesia su aspecto objetual y lo sustituye por un elemento cuasi sacramental. La inclinación profunda, el guardar reverente silencio cuando un superior habla, el arrodillarse ante la autoridad, etc., provocan una experiencia semi religiosa, una conciencia de humillación ascética del propio cuerpo y veneración sacramental del ajeno. La ceremonia y el rito proveen con frecuencia, además, de un encanto y hechizo especial porque enriquecen la acción y ennoblecen el gesto con emociones espirituales y con matices de color y belleza que predisponen a la simpatía, lo que refuerza el impacto de la cultura y facilita su absorción.

Desde el momento en que la acción mimética, el gesto y el movimiento imitativos son ecos de algo *otro,* están *en lugar de* y funcionan *como,* transcienden su materialidad. Es propio de la naturaleza mimética del modo acción tener un status referencial, apuntar a correlatos en ecuación de equivalencia indicando que esto (la acción) es aquello (intención, fin, significado, valor). El ver algo como otro no sólo evoca una realidad escondida, activa también un conocimiento de sus propiedades intrínsecas; el pensar que esto es aquello implica no sólo inferencia cultural sino inherencia discursiva; lleva incoada una cognitividad, una anagnórisis, un proceso de reconocimiento e interpretación. Valignano lo expresa acertadamente: en los movimientos y gestos, escribe, «está propriamente o ser da dignidade» correspondiente[439]. Cada acción misionera prescrita es, de este modo, un vuelo a otra cultura. Y una teología cultural puesto que define qué es lo correcto, especifica vicios y virtudes, pone orden en el caos y destila significado en el misterio. Por la acción conocemos el significado de otro mundo social y el sentido de otro universo mental porque la acción y el gesto vienen energetizados por principios y categorías, porque las posturas y el movimiento tienen un exceso de significado que eleva la materialidad a valor. El modo mimético es una manera de pensar y entender la naturaleza intencional de la acción porque en la mimesis *in actu* la esfera de lo que *es* –la acción– se convierte en *como si fuera* –significado y valor–. El impresionante acierto de Valignano al redactar los *Avisos* puede resumirse en tres palabras: adaptación por acción, esto es, por la acción elevada a cultura, porque al hacernos corporalmente similares estamos en mejores condiciones

[439] *Avisos...*, *op. cit.*, p. 130.

de captar la lógica interna por la que un gesto se culturaliza y por tanto de japonizar no sólo en estilo sino en verdad.

La radicalidad innovadora del programa del jesuita va todavía más allá: se da cuenta de que los gestos, acciones y mociones de identificación con el modo japonés prefiguran la formación de un carácter marcadamente doble o dialéctico; dispone que cada religioso se defina a sí mismo, precise quién es, cuál es su categoría y posición en el interior de la orden e indague cuál es la correspondiente estancia en la jerarquía de los bonzos –¡sus enemigos!–. Una vez conocida prescribe que los copie en su comportamiento o que se ajuste a ellos en todo lo posible o, en otras palabras, la primera y espontánea reacción de ensimismamiento y afirmación cultural tiene que llevar a su opuesto, a la despersonalización original; tiene que aprender quién es pero para exponerse a la influencia directa y activa de otro y ensayarse con precisión como otro. Y no se trata meramente de aceptarlo e imitarlo sino de fotocopiarlo y fusionarse con él, de adquirir una segunda naturaleza, una doble identidad, otro ser. El visitador sabe que la transformación gestual externa lleva a una realidad interna y que al dar similares respuestas corporales escenificamos las mismas realidades culturales subyacentes; sabe también que los nuevos movimientos y acciones dicen qué y quiénes somos, porque somos también esa suerte de persona que imitamos. Y no se trata sólo de rigurosas inferencias –que lo son– y consecuencias de un modo de vida sino de algo cierto y experienciado por los misioneros según su propio y ajeno testimonio. El P. Mexía, por ejemplo, escribe del P. Organtino que sabe ganar la simpatía y afecto de los japoneses al hacerse como ellos: «despiendo-se de sy y vestiendo-se y transformando-se en ellos»[440]. Y el mismo Organtino confiesa satisfecho que se ve tan transformado en su personalidad que se siente más japonés que italiano: «essendo io piu giappones ch'italiano [...] transformato [...] in questa gente» dice textualmente en carta al general[441]. Se ha hecho japonés. Y, abogado de la japonización, sugiere al general Acquaviva que ordene por «stabile decreto e statuto [que cualquiera] di nostri che vengono al giappone e non si innamorano de questa bellísima sposa [la iglesia naciente] ne imparanno presto la lingua ne si transformaranno honestissimamente in essa, sia come inhabile e inutile nella vigna del Sr. scacciato di giappone in Europa»[442]. Nada más ni nada menos: los que realmente no estén dispuestos a transformarse en japoneses que vuelvan cuanto antes a Europa.

---

[440] *Principios II..., op. cit.*, p. 110.
[441] Del 10 de marzo de 1589, J 11 I, fol. 66.
[442] *Idem*, fol. 66v.

Este proceso no termina aquí: cambiamos, nos hacemos como ellos culturalmente, pero –implica siempre Valignano– para que ellos se hagan como nosotros religiosamente; intercambiamos un modo óntico cultural ajeno que aceptamos, pero por otro espiritual que ofrecemos a su aceptación. Como el primero es un medio para el segundo es imperativo evitar todo lo que obstruya el canje ideal y promover todo lo que conduzca a favorecerlo. Con este fin desarrollan los *Avisos*, en paralelo al discurso mimético, un discurso representativo semiótico. El misionero es por su presencia y rol un signo, un vehículo de concienciación de algo otro, dirige la atención de los que lo ven hacia, propone una referencia diferente y desconocida; actúa como gozne de comunicación en una reorientación intersubjetiva que apunta a otro universo mental transcendente. El misionero representa la ley santa que predica; en cuanto presencia significante hace presente a su Dios. Si se comporta siguiendo y copiando la formalidad y gravedad bonzil dignifica su religión; si, por el contrario, se rodea de impura suciedad ésta consuma su naturaleza cultural negativa y desvaloriza y menosprecia su credo.

Una vez más el puntillismo del visitador alcanza cotas inusitadas: a cada una de las acciones a imitar que ha prescrito en detalle opone un valor, positivo o negativo, que extrae de un vocabulario ético-moral. Sabemos que la suciedad «injuria» y «ofende» –*Avisos...*, 254, 193, 304–, que mostrar algo con el pie «he injuria mui grande» –244–, que ir en bestia de carga es «cousa mui baxa e desprezada» –142–, que el no hacer las cosas a su tiempo y orden lleva consigo el que nos consideren ridículos –254–, que al no guardar sus costumbres perdemos «reverencia e respeito» –304–, etc. Comportándonos de esta tosca e incivil manera, se pregunta el jesuita, ¿cómo van los japoneses a «recibir y tomar por maestros hombres de tan poco ser»?[443]. La expresión es, más que contundente, aniquiladora. Por el contrario, practicando sus costumbres y modos protocolarios según recomiendan «los *Avisos* que para eso se hicieron... [alcanzaremos] la autoridad necesaria»[444]. Lo mismo sucederá si copiamos la «reverencia e aparato exterior [...] [de los] bonzos» –*Avisos...*, 154– en las ceremonias religiosas. Más aún: en el argumento del superior, la ontología del comportamiento socio-corporal negativo salpica y actúa en el ámbito de lo sobrenatural. El ir mal vestido no sólo disminuye la «reputação da peçõa» –152–, los vestidos rotos hacen algo más: «destruem e abatem [...] a reputação da religião» –156–. Y éste es el argumento, a veces un tanto barroco en expresión, que cimenta y soporta la arquitectura de la acomodación

[443] *Sumario..., op. cit.*, pp. 239-240.
[444] *Sumario*, p. 217.

en Valignano: «no sabiendo los nuestros [escribe] correr con sus costumbres quedamos tratando con ellos como gente avergonzada y corrida, no sabiendo ni tratar ni agasajar ni corresponder a sus ceremonias [...] quedan siempre [ellos] riendo y burlándose de nuestro modo de proceder, teniéndonos por gente de poco saber y tratándonos como a gente vil y abatida y quedando de esta manera hechos hablilla del mundo, *con lo que juntamente con nosotros queda abatida nuestra santa Ley*» [subrayo][445] y esto no se puede en modo alguno tolerar. Así cierra la familia kinestésica toda en una *gestalt* de hechos, conceptos, significados y consecuencias regida por la dinamicidad mimética y por la representación semiósica. Nadie le precedió en el diseño de un programa tan innovador, audaz y coherente.

El alcance del proyecto fue en realidad considerablemente mayor porque su arquitecto se propuso algo más: configurar una iglesia japonesa al margen del derecho positivo de la romana. Lo vio claro ya desde el principio pues en la *Consulta hecha en Japón [...] año de 1580 y 81* argumenta con perspicaz visión de futuro: «porque las cualidades y costumbres de Japón son tan diferentes y contrarias a las nuestras, y ay tantas difficultades así en gouernar la cristiandad como en tratar de la conversión [...] es necesaria mucha prudencia, y mucha experiencia assí en la publicación de las cosas que son de derecho positivo, como en la decisión de los casos, modo de proceder, predicación y explicación de muchas cosas que *causarían muy grande escándalo e impedimento entre una gente de tanto ingenio*» [subrayo]. «Concordaron todos»[446]. ¿Qué conclusión obtiene de este argumento? El superior de Japón deberá tener «facultad de su Santidad para dispensar y ordenar en todo el derecho positivo lo mejor que le pareciere [...] porque por muchos años será necesario disimular con la mayor parte del derecho positivo [...] y de todo esto es necesario darse muy cierta información a su Santidad para que sepa qué cosa es Japón y assí la pueda dar»[447].

Porfía obstinado y persiste en el desarrollo de su argumento al rogar al Papa que arrincone el derecho positivo de la iglesia romana porque Japón no es Europa. Como el superior tiene que gobernar «esta nueua iglesia y cristiandad de Japón, *es necesario* [...] [subrayo] tenga [...] facultad de su santidad con la cual como su Nuncio y delegado pueda dispensar sobre todo el derecho positivo, porque esta gente es nueua, y *en ninguna manera* [subrayo] se puede lleuar por las leyes y modo de proceder de Europa»[448]. En el *Sumario* insiste

---

[445] *Resoluciones..., op. cit.*, a la pregunta 18.
[446] J 2, fol.45.
[447] *Resoluciones, op. cit.*, fol. 71v.
[448] *Idem*, fols. 72v-73.

con atrevimiento inusitado: que no se cargue a estas gentes con «preceptos positivos» «porque no se puede gobernar Japón de otra manera» –168, 225–. Es la voz de un yo firme y seguro, experto en derecho, amigo del general, jugando la baza que le presta la inmediata experiencia que sólo él tiene del Japón, voz que clama dolorida y desafiante en una carta al general de diciembre de 1582[449]: «il Giappone [...] non si puo per nessum modo gouernare per le leggi e costumi di europa e tiene necesita di infinite dispensationi e privilegii [...] e *necesario* [subrayo] que V.P. e S.S. sia molto [...] informato [...] e S.S. de essere molto liberale con i Giapponi». Por no tener suficiente información S.S. no quiso «concedere che nel Giappone si dispensasse negli matrimonii che si facessero tra Christiani e gentili el che e tanto necesario che se facie *che ancorche S.S. non lo concedi non si puo lasciare de fare*» [subrayo]. Así de claro y terminante. Y apostilla con enojo no velado: si en Roma hubiera experiencia de Japón con cuatro palabras S.S. se hubiera dignado concederlo. Diez meses más tarde comenta amargado el desconocimiento del peso antropológico de su argumento en la corte romana y por parte del Pontífice: S.S. «no quiso conceder que pudiesen los Padres dispensar en los casamientos de los cristianos con los gentiles, lo cual quien supiera qué cosa es Japón no sólo lo alcanzara muy fácilmente mas aun en un cierto modo pudiera excusar de lo proponer [...], cuánto más hacer Su Santidad tan difícil el concederse»[450]. Simplemente el visitador no logra entender la actitud inmovilista y negativa del Pontífice romano.

Años más tarde, al redactar en 1592 las *Adiciones –op. cit.–* sigue convencido de la licitud y de la rectitud de su punto de vista a pesar de las amonestaciones que le vienen del Vaticano; las cosas, escribe, son fáciles de ordenar en Roma pero aquí difíciles de cumplir[451]. Concretamente, en cuanto al sacramento del matrimonio, hay que «disimular»: «no sé cómo se puede por agora en Japón publicar esta doctrina: que los gentiles no pueden dejar sus primeras mujeres por ningún caso para casar con otras, y que casando con las segundas no quedan casados, y haciéndose cristianos han de volver a sus primeras mujeres» –471, 472–. Hay que disimular *in favorem fidei* –474–. Valignano, el jurista organizador de una remota iglesia nueva, pionero una vez más en su estilo, en plena madurez espiritual, sigue su criterio y desobedece: «la ley [matrimonial] hecha en Roma [dice] [...] parece [en Japón] cosa muy dura y muy pesada» porque los japoneses no «son capaces

---

[449] J 9 I, fol. 117.

[450] Carta de Valignano al general, 28-X-1583. La he leído en Álvarez-Taladriz que la transcribe en «En el IV Centenario de la Embajada Cristiana de Japón a Europa», *Sapientia* 16 (1982), p. 131.

[451] Pp. 543-544, 461.

de guardar tantos preceptos positivos» –731, 476–[452]. Resumen su pensamiento final estas líneas lapidarias que en virtud de obediencia dejó como ineludibles y obligatorias a sus religiosos: «De tal manera se promulgue o Evangelho, que iuntamente nao querao co elle introducir leis e custumes de Europa que nao sao simpliciter necesarias para a salvaçao, e por outra parte sao contrarias aos custumes e leis de Japam, e por isto mal recibidas e fazem odioso o Evangelho [...], deixem [...] correr os Japões co suas leis e custumes que no forem contrarias a lei divuina»[453]. Las reflexiones de Valignano, modelo de lucidez por su fuerza analítica y sentido existencial, abordan problemas universales, recurrentes en situaciones de contacto diferencial humano. A pesar de su rol misionero supo avanzar un buen trecho en el difícil y largo camino de la tolerancia cultural y del respeto al Otro.

Coda

El 24 de diciembre de 1585 escribe el general Acquaviva una carta a su amigo Valignano después de haberse retirado a la soledad de san Andrés del Quirinal; allí lee pausadamente y medita «diligentemente» los escritos que le ha enviado el visitador que describen la organización de la misión japonesa y la necesidad de la adaptación al modo de vida local. Habiendo leído el *Tratado de Japón* y la *Primera consulta* de 1580-1581 con sus *Resoluciones,* es decir, todo el *corpus* del proyecto ya implementado y en activa operación, le intima que es tal la claridad y el orden de los escritos que le parece haber captado «lo stato di quelle cose»[454] tan diferentes de las de Europa «et quasi di tutto il mondo»[455]. Además de apreciar el argumento en su conjunto ha apuntado «cosa per cosa» todo lo que se le iba ocurriendo para pensar y recabar más información del P. Meschida que se encuentra en Roma a la cabeza de la embajada japonesa –enviada por Valignano– y para poder tomar decisiones sobre el programa de adaptación al estilo de vida de los bonzos. Hechas con esmero y cuidado todas estas diligencias confirma con su autoridad lo que el visitador

---

[452] Acertadas páginas sobre las innovaciones pretendidas y problemas consecuentes en la liturgia sacramental ha escrito J. López Gay en *La Liturgia en la misión del Japón del siglo XVI,* Roma, 1970, donde trata el tema desde la Teología, ajeno a estas páginas que se limitan a representar el pensamiento de Valignano y su posición personal en contra de la implantación del derecho positivo romano en Japón.

[453] *Obediencias do P. Alexandre Valignano Visitador da Provincia de Japam e China reuistas e concertadas pello P. Francisco Passsio... 1612,* Madrid, Academia de la Historia, Legajo 7236 [21], fol. 182.

[454] Valignano quería haber ido a Roma a presentar verbalmente su argumento adaptativo en todas sus ramificaciones pero no obtuvo el permiso necesario.

[455] Reproduce la carta G. Schütte en *Il Cerimoniale...*, *op. cit.*, pp. 315-324. La cita, p. 316.

ha ordenado porque «mi pare che stia molto bene» excepto algunos puntos «intorno a quali mi è parso dire alcuna cosa»[456].

Le preocupan concretamente el capítulo XXIII del *Tratado,* los puntos 17 a 19 de la *Consulta* y sus respectivas *Resoluciones,* esto es, el núcleo básico de acomodaciones que conllevan la enculturación personal de los misioneros y la incipiente e inaugural japonización de la Compañía; en todo esto encuentra «molta difficoltà» y requiere, por tanto, «rimedio»[457]. Sí, pero no. Sí son aceptables sus costumbres, ceremonias y trato político e imitables las cortesías, dignidad y gravedad de los bonzos y también la compostura y entereza en aminorar, a lo samuray, la expresión de sus pasiones, pero no, decididamente no, en cuanto a reproducir los nuestros los honores, prestigio, honra, puntillo y reputación que lleva consigo el comportamiento a lo bonzo porque puede dar al traste con nuestras virtudes básicas como la paciencia, la humildad y la mortificación[458]. Sí por lo que respeta a las maneras de refectorio japonesas, a su pitanza e indumentaria y a su limpieza, pero no a la seda, al lujo superfluo y al acompañamiento protocolario y de autoridad de los bonzos, etc. Todo lo relativo al comportamiento a lo bonzo hizo vibrar en Roma armónicos estridentes y puso en guardia al general; la distancia y el desconocimiento del contexto hacían difícil conciliar la imitación de un adversario al que había que eliminar. Las razones en contra tenían obviamente su peso y el general las apunta con precisión y mesura, teniendo siempre como telón de fondo la joven Compañía que responsablemente tiene que timonear.

Estos son sus argumentos: la experiencia ha mostrado que nuestras *Constituciones* proporcionan orientaciones para todo lugar[459] mientras que la acomodación a costumbres y conceptos de bonzos puede llevar insensiblemente a desfigurar a la Compañía en Japón lo que conllevaría o el cambio de las *Reglas* comunes o la suspensión de su vigencia. Hay que tener además en cuenta, insiste Acquaviva, el futuro de la orden: si la dispensa de reglas considerada necesaria por algunos se convierte en ley ¿qué visitador podrá más tarde revocarla? Otras religiones que más tarde vengan a predicar en Japón nos echarán en cara las desviaciones[460]. No parece convincente argumentar que después del tiempo que los nuestros predican el evangelio en Japón se escandalice la elite si se les presenta a Nuestro Señor

---

[456] *Idem,* p. 317.

[457] *Idem,* p. 317.

[458] *Idem,* pp. 317-318.

[459] La Compañía estaba ya extendida por diferentes sociedades y culturas en Europa y América del Sur.

[460] Lo que puntualmente sucedió.

despreciado y crucificado; el que enseña esta doctrina no puede disimular ni la virtud de la cruz ni el desprecio de todo lo mundano. No hay duda de que tratándose de gente de mucha capacidad e ingenio no sólo aceptarán lo que hacemos como siervos de Dios sino que entenderán, lo han entendido ya algunos, que como enseñamos doctrina muy diferente a la de los bonzos es necesario que caminemos otro camino diferente al de ellos. Si vivimos según nuestra profesión. Nuestro Señor llegará mucho más allá que nuestra humana prudencia, así lo ha demostrado en otras partes donde la fe se ha sembrado al modo usual, el de la cruz. Es en definitiva el Señor el que hace fructificar la semilla, no el que la planta ni el que la riega. Hay que vigilar el grado y modo de acomodación al estilo de los bonzos y evitar el comienzo de los abusos pues parece que ya se han introducido. Haga suya el visitador mi intención y visión del problema, continúa Acquaviva, como si estuviera yo presente; a mí personalmente y a mis asistentes y consejeros parece necesario que así se haga. Acomodación sí, pero con moderación, sin transformar la Orden en algo otro y diferente; confíe en la bondad divina que acrecentará y hará prosperar la empresa que en aquellas tierra tiene la Compañía en sus manos[461].

Valignano quedó perplejo al leer la carta y un tanto desconcertado por la simpleza hermenéutica de Acquaviva; le irrita la visión parcial y plana del general. ¿Cómo es posible caricaturizar un complejo argumento y sugerente entramado cultural del Otro que con esmerado detalle y coherencia ha trazado, reduciéndolo a un simple perfil monovalente, abusivamente centrado en los puntos de honra profana de los bonzos? Le decepciona la miopía de la elite romana que no alcanza, a pesar de sus requerimientos, a ver, no ya a apreciar, los valores de la alteridad étnica nipona. Es el conjunto, el estilo, la forma, el modo, no los detalles particulares que sólo sirven como puntos de apoyo, lo que el visitador propone imitar. Le decepciona también que el general no dé indicios de haber captado la complejidad contextual de la cultura japonesa y que no se decida a caminar por la senda que él ha trazado para ir hacia el encuentro del Otro; a su amigo sólo parece preocuparle la pureza inicial del Instituto. En realidad, la atenta lectura de la carta-advertencia del general llevó a Valignano a reafirmarse en las ideas largo tiempo meditadas: sigue pensando que para gobernar la Compañía y evangelizar con fruto en aquella tierra es necesario tener «experiencia de las cualidades y costumbres del Japón» porque mal se puede apreciar desde la lejanía la fuerza de la circunstancia, la pujanza de lo insólito y la energía de lo desacostumbrado y desconocido de un modo de vida ajeno; él será el primero en cambiar

[461] *Idem*, pp. 319-323.

de táctica cuando las circunstancias muden, pero mientras tanto sigue aferrado a su experiencia y ratificado en su criterio según explica en la carta al general que estoy glosando y en la que le notifica que «lo que se ha ordenado en esta parte está bien hecho»[462]. Así, ni más ni menos; no se puede dudar de su convicción moral profunda.

Ciertamente que, desde una perspectiva textual, contrasta la frialdad *etic* generalicia con la imaginación, creatividad y entusiasmo *emic* del visitador, pero ambas posiciones tienen raíces estructurales constituyentes lo que hace que cada uno tenga su verdad. Ambos parten de un antropologismo situacional, de niveles jerárquicos y roles existenciales que activan proyecciones cuasi enantiomórficas y determinan orientaciones misioneras en contraste. Acquaviva programa para toda la Orden extendida ya por Europa, Sudamérica, India y Japón; Valignano diseña exclusivamente para Japón, aunque su paradigma encierra valor universal; aquél piensa que la Compañía tiene su fuerza en la unidad de régimen monolítico, válido para todos en todo lugar, sin distinción de gentes o culturas, Valignano por el contrario quiere japonizarla; el primero está en Roma *caput et magistra* de la cristiandad, el segundo en el Extremo Oriente pidiendo poderes generalicios para decidir por sí mismo en innovación. El general tiene que custodiar el legado de pureza e integridad de la Compañía, Valignano quiere contaminarla culturalmente; dos actitudes, dos posiciones, dos representaciones, dos horizontes y dos interpretaciones provenientes de dos personalidades marcadas por dos roles, experiencias y modos existenciales y por categorías ecológico-geográficas diferentes.

Valignano ve la problemática y necesidad de la acomodación desde Japón, en directo y de forma personal; su vivencia individual, *in situ,* de la diferencia y especificidad local le lleva a penetrar en la inmanencia de la cultura, a verla como *a matter of factness;* su visión es concreta y por tanto parcial, ve la Compañía desde las particularidades y singularidades japonesas, desde la percepción de lo que allí es y hay en lectura fenomenológica y pragmática. El general ve la adaptación desde Roma, a distancia, en panorámica general, piensa en universal; su sensibilidad orgánica del todo, del conjunto de la Compañía, le induce a excluir lo característico, lo que no tiene ni virtud ni potencia englobante, perspectiva que le acerca a una totalización no siempre deseable, pero es la forma *totalidad* la que tiene valencia epistémica. La Compañía con sus *Constituciones,* reglas, jerarquía y

---

[462] Carta al general, 20 de diciembre de 1586, que viene reproducida en el *Sumario..., op. cit.,* pp. 250-270; la cita p. 251. La orden de adaptación impuesta por Valignano estuvo vigente desde octubre de 1581 a 1592. Argumentos y avatares pueden seguirse en *Il Cerimoniale..., op. cit.,* pp. 42 ss. con indicación de cartas pertinentes. De especial interés son las del 20 de noviembre y 6 de diciembre de 1587, J 10 II, fols. 291-295v.

organización tiene valores universales, para todos los miembros y en todo lugar y cultura; tiene que funcionar como un gran ejército a las órdenes de un general. Acquaviva unitematiza el complejo discurso de la diversidad, no encuentra espacio para la excepción, oye su propia voz de general y sacraliza a la Compañía. En el momento romano de la Orden prima la codificación universalizante; en el espacio nipón de Valignano la innovación cultural prevalece sobre la normativización.

No se trata, desde luego, de dicotomías rígidas, dogmáticas, ni de extremos polares, pues los dos piensan que se mueven en un sano equilibrio; cada uno subraya su punto de vista e infiere desde su razonada perspectiva lo que, por una parte, realza las diferencias pero provoca, por otra, una confrontación que dramatiza la tensión entre lo general y lo particular. Valignano opta en y desde su experiencia japonesa por la singularidad cultural, por la particularidad del detalle, se rige por la praxis cuotidiana y obedece al pragmatismo conceptual. Lo particular muerde más, los existenciales muestran más y mejor la variedad y riqueza humana y las tendencias nativas; objetiva, en otras palabras, el principio de individuación y especificidad cultural, substancia del individuo. ¿Por qué todos iguales? Un solo paradigma, una sola voz no puede entusiasmar siempre, en todos los casos y maneras a diferentes grupos y pueblos, los violenta. ¿Cómo puede lo universal respetar lo particular? Al contrario, lo general se realiza a través del juego de lo particular, la excepción explica lo general. Valignano se opone conceptualmente y obstaculiza en la práctica la pretensión de someter al Otro japonés a una abstracción totalizante en la que sus formas específicas queden reducidas a un mínimo, que se haga de ellos en el concierto católico universal *tabula rasa*. Una cultura es irrepetible y merece consideración y respeto; el visitador aboga por el derecho a lo específico.

Acquaviva por el contrario, propugna una teoría universalizante y una sistematización general; sabe que estar inmerso en el problema dificulta el ir más allá y que la empatía puede inducir a ver lo evanescente como esencial; sabe también que el universo conceptual cruza fronteras, avasalla lo distintivo y liquida lo particular y se da cuenta de que los cuantificadores universales no pueden contener lo específico cultural pero opta, desde su generalato, por una política hegemónica y totalizante de principios y conceptos, esto es, por la racionalidad de normas y reglas generales, que juzga necesarios para la consolidación de la joven Compañía. Para él tienen poco peso los detalles etnográficos; desde su distancia no experimenta el *shock* de la inmediatez ni el trauma de la presencia y de la convivencia; tampoco atiende a detalles, casos y problemas que transfiere a otro nivel, a la providencia, y carece además de sutileza para captar la potencia y el carácter de la situación. A Acquaviva se le escapa la intercone-

xión estructural entre problemas, motivos y temas, no encaja en su mapa cognitivo los argumentos valigneanos, solo ve ecos no posibilidades, espectros no alternativas. La diferencia entre ambos radica en que uno parte de una fenomenología vivida y el otro de una experiencia lectora; la primera genera la semántica de lo local, la segunda produce la retórica del orden.

Partes de la *Consulta,* del *Sumario,* de las *Adiciones* y de un conjunto de cartas argumentan un tema central en el pensamiento de Valignano: la necesidad de la adaptación al modo de vida japonés; desarrolla la compleja trama en plural, a varias bandas y siempre de una manera clara, puntual, didáctica y consistente. El argumento y lo que se cuenta coinciden; las dimensiones abstractas y morales tienen referentes extratextuales de forma que los hechos, fenómenos y relaciones objetivas circunscriben la interpretación; se mueve del texto a fuera y de fuera al texto. Leer, por otra parte, es dialogar, cuestionar, omitir, seleccionar y entender; es generar conocimiento sopesando las palabras en su espacio semántico pero siempre con la posibilidad de que la interpretación sea incorrecta o defectuosa. Esto es, concretamente, lo que piensa Valignano del modo de leer del general y sus consejeros; no es lo mismo ver que decir, no coincide en ellos experienciar y escribir, el texto no es la realidad, al contrario, coloca al lector Acquaviva en el ámbito de lo general, de la escritura, en el que lo particular tiende a perderse; su orientación es escritural, pero curiosamente tampoco valora el conjunto en seriación textual conjuntiva, no se detiene por un momento en el texto en cuanto texto porque inmediatamente lo subsume en el *totum* transcendente de la Compañía. Apela a las *Constituciones* y reglas sin apreciar que en ellas está latente la excepción y que los códigos producen anticódigos. El general está invitado a hacer una lectura crítica, a ir más allá de lo que el texto dice y alcanzar el sentido, a re-producirlo haciendo aflorar lo implícito y oculto en un proceso de actualización; hay que leer el texto como demanda ser leído, en su contexto japonés, sin preterir lo fundamental y obvio. En opinión de Valignano, el general, anclado en generalización, no prodiga sutileza ni discriminación textual pero sí focalización unilateral y sesgada, interpretación parcial e innecesariamente técnica. ¿Tiene autoridad substantiva el contraargumento de Valignano?

La carta del general es en realidad monocolor; después de la cortesía inicial aquiescente, pero que no muestra apreciar, como se merecía, ni la capacidad de organización ni la visión de futuro del visitador, se centra en un núcleo temático que no sólo reaparece sino que es el *leitmotiv* de la epístola: la detallada imitación de los bonzos. Al ir más allá de lo que dicen las palabras dota de un poder parateológico al texto al que imputa la posibilidad –real– de que el icono bon-

zo conforme algo más que el mero comportamiento protocolario exterior. Incluso la simple ecuación comparativa le desagrada: ¿era prudente y acertado reproducir una estructura de acción escenificada por personajes cuyas ideas tenían que hostilizar y batallar sin cuartel? Valignano ve positiva la semejanza con el bonzo, Acquaviva la diferencia y separación, pero en cuanto icono activa la imaginación de los dos aunque de distinta manera. Aquél lo ha descrito en su complejidad, con sus luces y sombras, en sus connotaciones y conjunto sistemático, con todas sus miserias, pero lo construye a la vez y específicamente interpreta como un modelo cultural en cuanto a determinados comportamientos y funciones. El procedimiento de Valignano para llegar a este objetivo –con carácter obligatorio– consiste en discriminar en este problemático referente la amalgama de designaciones rígidas y connotaciones, de predicados, funciones y expresiones que lo caracterizan y semantizan. Determinada en su conjunto la identidad bónzica, la individua sólo en alguna de sus dimensiones según criterio intencional consciente, focalizando y seleccionando, y por tanto parcializando, el bloque constituyente según intereses de evaluación y comunicación. La atención a, y diferenciación de elementos en un detallado contexto parcial determina qué es para el visitador lo esencial y esto es lo que eleva a paradigma a imitar. Ve, por tanto, al bonzo no como una pura definición axiomática nominal sino como un vector cultural, como un signo dinámico al que hay que dotar de significado y valor contextual; en su programa de adaptación mimética lo juzga como icono neutro que posibilita ser objetivado como signo de modos corteses y formas protocolarias, como *token* de cualidades rituales y como modelo de discurso clasificatorio y ordenador de la reciprocidad y civilidad. El bonzo es, además, una figura de sustitución por imitación funcional, esto es, a reemplazar imitándolo en cuanto ejemplar sometido a razón, a proporción, a elegancia y moderación expresiva pasional. Hasta en la liturgia es necesario bonzonizar, piensa Valignano, porque nos superan en dignidad y decoro. El visitador eleva al bonzo a tipo gereralizante y lo intencionaliza como ejemplar cultural estimulante.

Muy otras son las que selecciona el general como características individuantes; cierto que el bonzo parece un dechado de finura y elegancia cívica a imitar con prudencia y en ocasiones pero esto es accidental en su discriminación noemática. Mientras que el superior japonés argumenta cerrando el referente con un bloque de criterios de comportamiento externo y objetivo, Acquaviva determina primero los criterios de evaluación moral general para fijar después el espacio referencial y como los dos parten de divergentes perspectivas subrayan y seleccionan de manera distinta por lo que obtienen valores diferentes. El general, al parcializar como cualidades principales

del bonzo sus miserias y subrayar su profesión de servidor del demonio, lo sataniza; se fija en la imagen *anti* que suscita y lo define como tabú; simplemente no puede ver a un jesuita bonzonizando. El visitador piensa al bonzo como un signo vacío que hay que completar con referentes objetivos y finalizar con significados y funciones pertinentes; el general Acquaviva lo subsume bajo un cliché ideológico-teológico, es decir, como un símbolo marcado por su dimensión *anti*-religiosa y por su mundanidad regida por puntos de honra, por arrogancia, idolatría e inmoralidad. Su discurso es transcendente. Al partir de registros referenciales diferentes y narcotizar semas distintos adscriben al bonzo una figura con valores parciales contrapuestos y representaciones segmentarias antagónicas, marcada la del general por un carácter teológico tradicional y la del visitador por un sello innovador, renacentista y audaz. Disyunción entre significante y significado la operada por Valignano en Japón difícil de ser aceptada en Roma; difícil aceptar en Japón la conjunción de signo y significado operada por Acquaviva en Roma. Sólo la tenacidad y resolución del visitador lograron que los *Avisos* estuvieran vigentes –con recortes– en la Compañía en Japón hasta 1592, pero en ese periodo la alteridad cultural penetró con fuerza y marcó distintivamente a ese segmento de la Compañía.

Toda elección, la necesidad de selección ejerce sobre el hecho y el texto grados de violencia; la organización narrativa, incluida esta mía, viene marcada por intencionalidad y arbitrariedad, por calificaciones y descalificaciones; toda contraposición, incluida ésta, fuerza, falsifica y empobrece. Pero también hay límites que la presentación descriptiva y la semántica interpretación ponen a la desviación explicativa. No todo vale ni todo es admisible en hermenéutica. He indicado sucintamente experiencias y razones de base, estructurales y ecológicas, coordenadas personales, temporales y locales, compulsiones institucionales e ideológicas y presiones provenientes de status, rol y cargo para facilitar la adscripción rigurosa de pros y contras, de méritos y deméritos –nada hay perfecto en lo humano– a dos visiones y programas diferentes. No tengo la menor duda de que mi balanza se inclina a favor del *ethos* y *weltanschauung* que rigen el pensamiento y acción de Valignano porque supo ver la fuerza de las tendencias nativas y apreciar la potencia del principio de individuación y especificidad cultural; porque advirtió y reconoció el valor único, irrepetible e insustituible de una totalidad cultural; porque, en una palabra, se percató, ya en el siglo XVI, de que la cultura, que toda cultura crea y tiene derechos. Y no menos importante, se esforzó en armonizar la generalidad con la diferencia.

EPÍLOGO PARA AYER Y PARA HOY

Para captar en intensidad el rigor y la fuerza de la cultura es indispensable expatriarse, sentir la dinamicidad de lo ajeno y extraño golpeando a la propia persona en sus íntimas convicciones e ideas. ¿Se ha encontrado alguna vez el lector solo, sin soporte, radicalmente ajeno en un grupo, cultura o etnia devastadoramente diferente? ¿Se ha sentido alguna vez en absoluta minoría, sin igual, marginal, sin norma ni lengua, el blanco de todas las miradas? La barrera cultural, la alteridad y la incertidumbre abruman. Con este telón de fondo podemos imaginarnos la llegada de los tres hispanos al lejano escenario del misterioso Japón. El estar dentro pero siendo de fuera impone una existencia doble, otra subalterna identidad, una plural biografía que he intentado narrar en este *pas de deux* de la antropología y de la historia.

Pero el de la biografía es un campo inmensamente difícil; no podemos realmente penetrar en los enigmas y problemas de personas que vivieron y actuaron en el Japón en la segunda mitad del siglo XVI porque, aunque lo intentemos, somos incapaces de hacernos como ellos. Para iluminar de alguna manera su significado he ido acumulando fechas, actuaciones, hechos y sucesos, contexto y narración pero los hechos no sustituyen a los valores ni los sucesos a la intención; la vida interna real es inaccesible. Pero no del todo. Podemos acercarnos con cautela a cada una de las tres viñetas etnográficas que siguen –de Javier, Torres y Valignano– desde la imaginación etnográficamente bien fundamentada, seleccionando fragmentos y resaltando momentos cruciales y encuentros dramáticos que dan forma y estilo a esas vidas y que apuntan de alguna manera al hecho creativo o fértil o sugerente. Planteado así el procedimiento, las preguntas pertinentes podrían formularse de esta manera: ¿cómo media la biogra-

fía individual el proyecto y actuación real de cada uno de ellos? ¿En qué grado se sienten obligados por las normas y Constituciones de la Compañía? ¿Cómo respondieron al encuentro con Japón? ¿Qué era en cada uno culturalmente posible y esperable? Las respuestas –aproximadas y tentativas siempre– nos darán, por una parte, aspectos de la topografía individual respectiva y, por otra, logaritmos internos de tendencias y diferencias en las respuestas que ellos dieron. Pero lo que queda patente de antemano es que el individuo cuenta en la historia.

***

La aventura misionera de Javier viene marcada por insólita grandeza humana desde el principio; su salida abrupta de Roma, en pocas horas, por obediencia, en absoluto desconocimiento de su nuevo rol, de tierras, gentes y lenguas a las que va, sin compañero afín, en suprema soledad de expatriado requieren de un temple humano y energía espiritual excepcionales. Fogoso e impaciente, vibra en la frontera de la posibilidad, descubre nuevas tierras y, «andarejo», se cala su sombrero de paja y se aventura a penetrar en el país del sol naciente, rico en promesas espirituales. Va dispuesto, hasta cierto punto, a adaptarse y las circunstancias le fuerzan a cambiar su modo misional: tiene que evangelizar solo, a pecho abierto, sin soporte de fortalezas ni factorías comerciales portuguesas en las que refugiarse periódicamente y renovar su espíritu interior herido. La inmersión es dura, total, la presencia del Otro es constante y rotunda. No dispone de precedentes operativos en Japón, no podía analogar partiendo de experiencias anteriores, no podía hablar ni leer textos para instruirse y actuar; pionero, se ve forzado a observar, imaginar, sopesar y crear. La avalancha de sorpresas le colma de pletóricos momentos optativos que le provocan, momentos que con sus viajes por el interior se convierten en constantes. La exquisita civilidad japonesa y su extrema dureza le hacen pensar: ¿hay continuidad epistemológica entre las dos culturas? ¿Cómo afrontar el problema? Formulando categorías *ad hoc* que le provean de una plataforma consistente y firme para establecer un puente cultural.

Los comerciantes portugueses tenían a los nipones como el pueblo más civilizado del extremo asiático y Angiro, por su parte, convenció a Javier de que así era. El universitario parisino ve la luz en Japón; sus universidades y monasterios le llaman. Pronto le atrajeron también los bonzos cultos, inquiridores como él, los grandes centros de oración y enseñanza, espacios transcendentes, regiones del espíritu, un mundo imaginado, la similaridad en suma. Caballero andante él, descubre al samuray con valores heroicos a lo humano equiparables a los suyos a lo divino; aprecia la organización local, modos cívicos, cortesías y rituales públicos que se decide a copiar al final;

ve, en conjunto, a la elite como personajes abiertos y con deseos de saber –como él–, brillantes a veces, respetables, finos, hábiles razonadores y con manejo sutil de ideas abstractas. Un pueblo así no puede ser sino racional y comprender los preceptos de la ley natural. Se esfuerza desde el principio de su estancia en captar la realidad cultural que se le resiste, en precisar esquemas conceptuales comunes en situaciones empíricas o simples para establecer un puente lógico. Racionalidad y ley natural son para él las categorías enhebradoras, los paradigmas comunes para cimentar la evangelización en roca firme; es el legado que deja a Torres.

El universitario Javier reproduce el modelo teórico dominante en el tomismo –todavía no ha llegado Descartes– en cuanto a la razón como actividad superior del espíritu y cumbre de lo humano. El *ordo rationalis* organiza, jerarquiza y totaliza la realidad, compara y relaciona; las relaciones lógicas entre proposiciones no vienen afectadas por los cambiantes tiempos y contextos sociales, al contrario, descubren lo universal y necesario para siempre y para todos. La reflexión racional es el tribunal de apelación, el λογοζ último y superior a la vez que el motor primordial del conocimiento. Y éste es el filón del que pretende sacar ventaja Javier en su teodicea: es la razón, el esfuerzo discursivo el que descubre la ley natural de la que emanan principios morales iluminadores y obligatorios, es el poder de la mente el que hace discernir a todo ser humano lo bueno de lo malo, lo justo y lo injusto como algo necesario y perenne. Y también principios generales universales como el de causalidad aunque en ambos casos las inferencias estén sujetas a mediaciones a veces perturbadoras. El infanticidio y la sodomía, por ejemplo, le hacen pensar.

La razón inherente a la naturaleza humana provee, explica Javier a su auditorio japonés, de juicios universales cognoscibles por todos y de obligaciones morales generales, pero este discurso de carácter fundante, esta apelación a la razón como estrategia cognitiva suprema convence en realidad a muy pocos bonzos. Como la elección metodológica ha sido certera, como ha hecho diana al invocar la común racionalidad como procedimiento deliberativo para enlazar con un pueblo eminente en su reflexión discursiva, ¿qué es lo que falla? Javier no lo pudo percibir en profundidad, su paradigma cognitivo no lo permitía pero el nuestro sí. Curiosamente la inflación racional de generalidad y obligatoriedad sofoca la refinada sensibilidad japonesa, el *surplus* de racionalidad dificulta la comprensión del Otro en su diversidad, lo congela en unicidad; la complejidad y variedad de la vida son irreducibles al λογοζ filosófico. También su celo volcánico le separa en ocasiones de sus oyentes cultos. No bastan ni su *regard neuf* ni su creciente adaptación a que le fuerzan su extranjeridad y dislocación cultural; en su indiscutible *quête* humana procede con

una cierta apertura mental, con sensibilidad e ilusión que le prestan un aire de realismo frente a la alteridad. El frío del invierno, los viajes, las guerras y privaciones más la predicación callejera impugnada con sarcasmo y piedras son otros tantos momentos duros que le hacen sentir la función coercitiva de la realidad. Pero su realismo es, paradójicamente, ideal o, mejor, figural.

Este término literario es apto para semantizar su forma de leer lo humano. La realidad empírica que sufre no es sólo la realidad específica y concreta, contingente e histórica que inmisericorde le embiste; esa realidad al venir enmarcada por su evangélica misión prefigura otra que forma parte de una estructura mayor que coloca a aquélla en un nivel más fundamental y permanente, en un plano transcendental. El *corpus* escolástico racional y el conjunto creencial espiritual conforman su mundo mental que toma como inevitablemente dado y primario; no percibe –no puede percibir– la arrogancia de la certidumbre y extrapola el flujo de su conciencia a la realidad que es y significa, pero dentro de un plan divino con designio temporal providencial. De esta manera une lo humano y lo transcendente pero sin darse cuenta de que ha creado las coordenadas del marco interpretativo según sus deseos, deseos que se convierten en forma de conocimiento. Tampoco se percata de que su modo emotivo, esto es, su forma dramática expositiva, su retórica impetuosa, gesticulaciones, descortesías y exabruptos en conventos con bonzos bien dispuestos a escucharle malogran el contenido razonable de sus sermones. Los sentimientos transforman a veces la lógica, el arrebatado celo personal obnubila el razonamiento y la creencia dirige y orienta el argumento racional, y esto es así porque la razón no se puede separar radicalmente de la emoción, del deseo y del sentimiento, de la imaginación y de la lengua. Ésta es la estructura mayor, englobante, que da sentido a la realidad. No hay una racionalidad pura, inmaterial, absoluta y ahistórica; el criterio de racionalidad depende también de la tradición y de la comunidad local e incluye, como constituyente de primer rango, el credo cultural; la razón esconde solapadamente deseos e intereses y camufla prejuicios y convenciones. Navegamos siempre, lo percibamos o no, inmersos en una superestructura de presunciones tan rica y compleja como la vida misma. Y siempre la más modesta razón instrumental nos guía. Si cuesta entenderlo hoy mucho más difícil era entonces.

La fragilidad del realismo figural de Javier proviene de la riqueza de sus virtudes misioneras. Su vida es fundamentalmente la interior con oleaje de emociones y momentos de efervescencia que multiplican su ardor apasionado y celo impetuoso. Vive de recursos internos, de dentro afuera y de arriba abajo, esto es, partiendo de su punto de vista espiritual interior; poseído por su misión crea un riguroso mun-

do mental interesado en cuestiones fundamentales, en la razón religiosa de su ser, hontanar de pulsiones afectivas por el Otro, su igual y hermano, todo Otro ante el que se siente ansioso por salvar. Ese profundo vivir en espíritu le impide captar en su riqueza *l'épaisseur* del mundo japonés, su misma vibración interior tiende a disminuir el contacto con procesos sociales exteriores, pero a la vez su sola presencia física, su valía personal avasalladora desatan fuerzas que convencen y convierten. Su divina impaciencia le hace altamente consciente de su misión e intensifica su sentido del deber y su dedicación total, pero su imparable ritmo de acción y vitalidad misionera desbordante le impulsan a cruzar fronteras, a ir más allá en aquellas inmensas tierras llenas de gentes, a cambiar de horizonte, a dejar la India por Japón y Japón por China. Modelo de dedicación, le consume la impaciencia y le preocupa la falta de fruto que le lleva a satanizar a los bonzos –Torres les llama padres–. Su brío personal y fibra moral obstaculizan normales deslizamientos metonímicos con el mundo incitante que le rodea e impiden equilibrada yuxtaposición con determinantes externos, lo que explica sus arrebatos y vehemencia gestual que hacían temblar al paciente hermano Fernández. Luces y sombras, defectos y virtudes de una excepcional personalidad ante la llamada de la alteridad cultural que incitó a la universalidad panhumana.

***

Queda al frente de la pequeña comunidad cristiana el P. Torres que ve la vida desde una ventana menos mística, más realista, en su trabajosa variedad; tiene antenas para captar las sinuosidades de los sucesos. Bondadoso, sensible a problemas, ve la vida en tamaño humano, en la textura que le presenta la experiencia. Su *pietas* abarca el pasar a la noche por el dormitorio de los pequeños dogicos para ver si están bien arropados, el traer agua y barrer la cocina y cuidar del caballo. Descalzo siempre y sin sombrero, parco en su dieta de solo arroz cocido y hierbas parece a algunos excesivamente riguroso consigo mismo. Hombre de incesante frontera, siempre nómada y tránsfuga espiritual cambia de roles y geografías que le llevan de Valencia a Mallorca y de allí a Tarragona, a Sevilla y México, a explorar Molucas y Mindanao y, «buscando» siempre «lo que no sabía», a Amboino, Tidore, Java, Malaca, Cochín y Goa donde encuentra la meta de su peregrinaje interior. Ocupa cambiantes posiciones personales y tiene contacto con diferentes pueblos y culturas lo que parece darle un carácter benigno y comprensivo hacia el Otro, paciente y tolerante de la diferencia. Admira a los japoneses «curiozos de saber» y regidos «pela rezão»; los ve cultos, ceremoniosos, artistas y poetas; «parecem homens criados em paço», así son de finos y ele-

gantes. Habla con conocimiento de causa pues conoce el modo de vida japonés mejor que nadie en la Compañía por lo que adiestra en las costumbres locales a los misioneros recién llegados; nadie se adapta como él a la vida japonesa[463]. Es el primero en admitir un japonés en la Orden y no tiene ningún problema en aceptar a un cristiano nuevo en sus filas. Torres trasciende culturas y razas. Preocupado por los enfermos, crea un hospital para curarlos. Otra persona, otro carácter, otro estilo.

Apóstol con sensibilidad local y falto de misioneros organiza la predicación itinerante, pero su originalidad consistió en traducir la teología tomista a términos que pudieran presentarse en la plaza pública en sus discusiones con bonzos y curiosos. Torres, como Javier, quedó sorprendido por la ubicuidad de gestos racionales en la cultura y comportamiento de los japoneses. Son éstos hombres de razón y de actividad especulativa, bonzos y samuráis se mueven en el lenguaje de la abstracción y de la estética. El *mental set* tomista de Torres le enseña a confiar en la fuerza de la razón que tiene sus raíces en la naturaleza humana. Hay una racionalidad universal y una autoridad racional –le dicta su credo– con validez incondicional vigente tanto en Castilla como en Roma y Japón. Todo escrutinio serio viene regido por una forma última de razonamiento que tutela el proceso desde el interior de la racionalidad; hasta los retos irracionales del adversario hay que reevaluarlos con redoblado razonamiento argumentativo; cierto que siempre media la interpretación pero ésta tampoco está fuera del alcance de la razón. El modo de vida no desplaza a la lógica. Cierto que la humana razón puede estar más o menos obnubilada por el menor desarrollo de un pueblo pero no es éste precisamente el caso, sino todo lo contrario, con la nación japonesa que ha dado muestra de superior capacidad discursiva. Por tanto, cuanto mayor sea el predominio de la razón en los hábitos mentales y en el comportamiento relacional del adversario mayor será la posibilidad de justificación final de la discusión por procedimientos racionales universales, válidos para todos. La activación de la común racionalidad en debate privado o público proveerá además del espacio apropiado para procedimientos de negociación aceptables entre dos culturas; la evangelización debe adaptarse a la capacidad especulativa y habilidad práctica de cada pueblo.

Torres, con el lengua Fernández[464], desarrolla y potencia la discusión misionera en plena calle y el diálogo íntimo en la casa e iglesia; en cuanto a la primera, toma notas para penetrar en el argumento aje-

---

[463] Fróis, *Historia I, op. cit.*, pp. 47 y 60.

[464] Fernández merece un capítulo aparte a escribir en otra ocasión.

no y redactar una respuesta *ad hoc* en lengua japonesa en la que cuidan tanto el contenido como la forma; el segundo, al realizarse en un marco no ordinario adquiere un sentido de transcendencia. La confrontación discursiva inquiere, cuestiona y demanda percepción de otros esquemas cognitivos y morales lo que lleva consigo la formulación de proposiciones que pretenden claridad semántica y una interorientación personal en simultaneidad y contigüidad que exige a su vez conjugar perspectivas en la concatenación de preguntas y respuestas, lo que crea una comunidad participativa en acción. Pero la topografía dialógica hace algo más que crear un espacio para una dinámica teológica intersubjetiva: enfrenta además dos conciencias y dos discursos significantes, contrapone dos epistemes que hacen pensar en la diferencia y encara dos culturas en tensión. En la discusión intercultural vibra la heteroglosia de voces y diversidad de valores e irrumpe el brío apasionado de los actores que revela el grado de la creencia personal; en la disputa florece el juego de la alegación y del desacuerdo, la pluralidad de estructuraciones del pensamiento y el vacío de autoridad monológica. La disputa, vehículo de alteridad, y el diálogo, antídoto del dogmatismo, convocan a aceptar al Otro en su diferencia como sujeto autónomo. *Alteram audi partem* en deliberación y contraargumento es lo que constituye el pensar y el ejercicio intelectual, repetían los tomistas. ¿Qué otro recurso más humano pudieron elegir Torres y Fernández?

Torres prefería el microclima que generaba el *tête a tête* en consulta privada, encontraba extenuante y difícil conceptualmente la disputa en el ágora. A pesar de proceder en racionalidad, los bonzos no se convencían fácilmente. Lo que no es de extrañar. La comunicación era precaria por el reducido conocimiento de la lengua y más aún porque los principios ignoran todo lo substantivo y cultural y porque el discurso teológico es previo a toda ulterior consideración. Torres no justiprecia que sus metanarrativas de justificación son autorreferenciales y sólo significativas en el interior del propio sistema; no puede argumentar con causas que fuercen el acuerdo, sólo tiene razones y retórica. Abordan puntos nodales de la existencia humana como las creencias, la ley natural, la moralidad, el mal, el deber, la conciencia, la inmortalidad, etc., graves preocupaciones comunes ciertamente y magnos temas –de aquí su acierto– pero sin justipreciar su conexión con formas de vida. Cada grupo ocupa un concreto lugar y activa un modo de existencia que traduce la vida en narrativas que le dan significado y sentido y sólo el contexto de una tradición activa proporciona un marco conceptual de lo que constituye el problema a discutir; cada grupo tiene sus modos de categorizar la realidad, de proponer la formulación del conocimiento y de la verdad, su *world-view,* pero Torres argumenta desde fuera, con un vocabulario y pensamiento de expertos occidentales, denso en literatura teológica pero

inoperante ante una literatura budista más poética que analítica. Tampoco llega a percatarse de cómo los sentimientos, los intereses, las pasiones y las creencias desvirtúan el carácter racional de la argumentación. Además las narrativas del budismo y del sintoísmo se refieren a distintos sistemas de proposiciones y ofrecen conceptos alternativos de humanidad y una rara y refinada permeabilidad de fronteras de lo humano ajena al pensamiento y dignidad occidental, le retan, en otras palabras, con otra cladística y con otra ontología alejadas ambas de la perspectiva hispanocéntrica, lo que implica que el espacio de posibilidad argumental y de conversión racional era, dado el insuficiente conocimiento mutuo de credos, limitado.

Cierto, sin duda, pero verdad a medias porque la comunicación es también un existencial. En primer lugar, bonzos y misioneros son personajes paratópicos, un tanto marginales los primeros y en modo total los segundos; el encuentro tiene lugar en el umbral cultural, el diálogo en el espacio del exotismo y procede de manera selectiva y crítica, asintótica, pero produce a la vez tropos analogables y contrastes iluminadores. Segundo: estas figuras de frontera comparten además un rol religioso que favorece la comunicación en el interior de un universo poblado por narrativas preternaturales y míticas, abiertas siempre a plural descodificación; mundo este místico y moral, regido por extraños valores y tabúes, esfera además de pretensiones y mensajes maravillosos que van mucho más allá de la lengua porque en su núcleo semántico tienen más sentido polivalente humano que simple argumento interno. La contigüidad de dos normativas creenciales viene también interpretada, en tercer lugar, por modos estéticos, cortesías y formas objetivas rituales que tanto fascinaron a los misioneros; el lenguaje ceremonial atrae a la elite y la hiperritualización funeraria, que imitan, a todos. La forma es algo más que contenido. Más aún, cuarto, la falta de precisión conceptual otorga un poder añadido, un carácter mágico, a la expresión; la ambigüedad verbal se reviste de un halo de misterio y la indeterminación lingüística general insinúa verdades escondidas a descifrar avivando la imaginación. El espectáculo, la voz en ironía, el tono, el gesto y la forma más las circunstancias anímicas del oyente ayudan a finalizar la interpretación del mensaje vagamente entendido pero que llevó en unos pocos años a 300.000 bautismos. Evidencia no cuantificable, paratextual, imponderable, la que doy, pero ciertamente relevante para penetrar en los deseos, miedos, esperanzas y pulsiones que subyacen y tergiversan mucho de lo que decimos, pensamos y hacemos. No percatarse del valor de los significados inciertos es un fallo humano, error del que no podemos culpar a Torres y Fernández. El sufrido y respetuoso Torres y el muy humilde Fernández muestran cómo procedimientos de comunicación y negociación pue-

den ladear una particular cultura o modo de vida e ideal moral. No son personajes menores en el inicio de la cristiandad en Japón.

***

Valignano es la tercera de este retablo de figuras seleccionadas que con su enérgica personalidad marca como ninguno varias dimensiones del primer medio siglo de la cristiandad japonesa[465]. Alma de humanista y temperamento jurídico, llega a Japón con ideas propias aunque coloreadas por estereotipos intertextuales que derivan de Javier y Torres, pero su atención enciclopédica al detalle le hace ver desde muy pronto que el estado de la misión es mucho más complejo y nada halagador. Acepta el *urtexto* misional en su vocabulario definidor (los japoneses son excepcionalmente racionales, ingeniosos, bravos, pundonorosos, elegantes, ceremoniosos, sodomitas y crueles), pero, persona de recursos, se sitúa, se orienta, consulta a muchos, escucha versiones contradictorias y se ve forzado a empatizar de tal forma y en tal grado que se piensa a sí mismo como una estatua y se proyecta como privado de los más elementales sentidos, todo con el fin de poder entender a tan diferente y misterioso pueblo. Cooperan en su personal exploración radical del Otro, además de su casuismo jurídico, el yo camaleónico desenraizado en gran parte, de una persona que pasa años en ninguna parte, en barcos, con promiscuidad de pertenencias y con las bendiciones de la ausencia de afiliación partidista; hombre de frontera, ve el peligro que irradia de la perspectiva del centro y aprovecha las ventajas creativas que le prestan la liminalidad y la distancia. Favorece también su penetración en la cultura japonesa su afinidad estética con los modos elegantes de comportamiento de la elite y con la textura de la vida de daimyōs y samuray, *collage* de presencias refinadas y significados cultos. Su carácter organizador, ecléctico y pragmático le hace tratar con personas reales, no sólo con almas como Javier, con la substancia humana que es muchas cosas, con el clima auténtico de la vida que es paradoja y conjunga el sí y el no simultáneos. Corpulento, enorme, imperioso, su presencia se hace palpable y visible, y su personal autoridad se impone, sin dilación ni excepción, ante formas ambiguas, normas inciertas e individuos rebeldes. Todos saben quién rige la misión; el superior Cabral, reacio a innovación, es eliminado y, más significativo e importante, minimiza las injerencias de Lisboa y hasta amortigua la autoridad de Roma.

---

[465] Su antagonista Cabral merece también un espacio narrativo, pero en otra ocasión. Sobre la organización que el visitador lleva a cabo en la Compañía hay mucho escrito.

¿Qué dinamiza su imaginación? ¿Qué caracteriza su carrera en Japón? Son los problemas a que se enfrenta los que encauzan su impresionante actuación organizativa que va desde lo más material y económico hasta lo más humano –a lo Torres– y espiritual –a lo Javier–. Parte, acertadamente, de la lógica de la situación inmanente a momento y lugar según la ve y según su capacidad y experiencia. Persona de acción, parte también de su hábito mental realista para responder a lo inmediato y concreto: así impone nada más llegar el cambio del trato que se da a los nativos que entran en la Compañía o colaboran con los misioneros: no le detienen la obvia irregularidad del comercio de la seda ni las opiniones contrarias de graves padres expertos en Roma sobre el matrimonio de los japoneses y sabe responder a las presiones culturales locales proponiendo a los bonzos como modelo cívico a imitar. Y más importante, sabe leer lo real en su significado y traducir su testimonio personal en lenguaje ético, lo que realmente hace cuando antepone la sólida virtud a la regla efímera y cuando se inclina por la moral práctica, flexible, abierta a evaluación frente a la coerción abstracta de la rígida norma. Valignano trata de alcanzar la verdad que hay más allá de los hechos.

Su posición y rol en una cultura radicalmente *otra* le fuerzan a adoptar una *realpolitik*, le convierten en estratega que debe planear con visión de conjunto pues para gobernar su heterogénea grey en un país diferente y extraño no bastan ni opiniones ni intuiciones personales. La *frisson* inicial de la diferencia le ofrece el placer de lo misterioso y ajeno, la poética del exotismo que supo ver y apreciar y del mundo al revés que analizó con penetración, pero le alerta al mismo tiempo del peligro del estereotipo y de la generalización superficial. Desde el principio de su estancia comienza la investigación de la historia del país y costumbres de su gente aportando evidencia factual en descripciones agudas, detalladas, relevantes. El cuadro que nos lega del modo de vida japonés es un documento imprescindible para conocer el Japón del siglo XVI; supera en mucho a las relaciones que vienen de Sudamérica que priman la naturaleza, la geografía, animales y plantas sobre la sociedad, porque su objetivo y la complejidad de la sociedad japonesa le obligan a formular una visión englobante superando la inmediatez de triviales y caóticos detalles para así alcanzar un *pattern* implícito, esto es, la dinámica y vectores específicos de la cultura. Su paleta conceptual le dicta que, primero, tiene que seleccionar, iluminar, sombrear y colorear los hechos para penetrar su significado y, segundo, que tiene que remontar los factoides (datos, lugares, sucesos, etc.) para alcanzar los motivos, las razones y sus consecuencias y extraer una visión mereológica que le permita gobernar con autoridad y conocimiento de causa su pequeño reino. De paso ilumina y fija en texto otro universo de pensamiento y

experiencia y nos hace oír las voces nativas que de otra manera hubieran quedado en el vacío eterno.

Su realismo práctico, las dificultades económicas de la misión y la dureza e impermeabilidad de una cultura extraña le fuerzan a buscar espacios de encuentro y formas de ver que suspendan o al menos aminoren y debiliten la rigidez del juicio sobre lo que es lógico, normal y correcto; las ambivalencias radicales que descubre generan, por una parte, cuestiones críticas que favorecen un cierto relativismo cultural e inauguran, por otra, una percepción intercultural innovadora y creativa, fecunda en contrapuntos comparativos. La gramática de valores y significados cambia según su riqueza, extensión y profundidad porque el blanco está siempre en movimiento; no sólo hay un valor y tiempo universal, el de la creencia, hay también una historia reflexiva y un código histórico local, un tiempo cultural y una sociedad en contexto. El espesor de las cosas, de las circunstancias y de las personas con sus errores, contradicciones y desequilibrios exigen tolerancia y compromiso para compartir un grado de imprescindible civilidad en la necesaria convivencia. Sólo una mente con estas ideas más o menos claras e implícitas pudo afrontar en pleno siglo XVI, el del rígido Concilio de Trento, con la energía y determinación que lo hizo, la empresa de la adaptación cultural; sólo una inteligencia práctica, en la madurez de la vida y alejada de Roma, pudo penetrar en la coherente incoherencia y en el tira y afloja de una ética comunitaria elegante y refinada, cruel y sodomita. Valignano visualizó el futuro desde la lógica cultural del momento.

El visitador escribió muchos folios sobre los japoneses pero su lenguaje fue siempre el de los hechos, el de los comportamientos y relaciones humanas, el de las instituciones sociales a las que hizo hablar; no se deleitó en fantasear la metafísica del alma japonesa. Ve a las personas como caracteres en su situación, como objetos sociales de reflexión; las narra en cuanto portadores de roles, en su pertenencia a estamentos y grupos, en su adscripción a sectas, elites y autoridad; los presenta una y otra vez, y en definitiva, como expresión de radical alteridad. De la semiótica etnográfica infiere el jesuita los niveles de diferencia y grados de contraste –que llama *contradicciones*– objetivos y empíricos, públicos y colectivos, la formulación plural, en una palabra, de la identidad cultural. Ésta es la imagen sintética que emerge del conjunto de su dilatada obra: lo que realmente distingue y separa a los japoneses de los europeos es la potencia e intensidad de su extraña e increíble cultura; ésta es la que fuerza a la adaptación sencillamente porque ellos no cambiarán. La cultura no sólo define, *es* un pueblo. Nada he encontrado equivalente, en fuerza y precisión a pesar de no existir la palabra, en ningún relato del tiempo. Sencillamente se adelanta a su siglo.

Al realzar así la cultura japonesa, Valignano se enfrenta a problemas similares a los que nos desafía todavía hoy nuestra problemática modernidad. Para alcanzar esa perspectiva cultural el visitador tuvo –como Javier y Torres– que cuestionar algunos aspectos de su propia cultura, no enjuiciarla como la mejor y verdadera, sino que, al contrario, tuvo que apreciar aspectos positivos y aun mejores en la otra. Buscó el equilibrio entre lo local y el cristianismo global, la inclusión de la singularidad en el discurso y aplicación de principios universales, armonizar ambas esferas dejando oír la voz del Otro. Más aún, guiado por su principio «es del todo necesario que nos acomodemos», pretendió integrar la teología cristiana, pero con *minima moralia,* en una cultura que, como toda cultura, estaba sujeta a contingencias de espacio y tiempo, lo que requería que la moralidad pudiera ser guiada, al menos en parte, por la razón crítica. Predicó la fe pero con quimono japonés, la unidad de doctrina nuclear pero en pluralidad de expresión. Rechazó hacer de Japón un facsímil de Occidente pero hizo de la Compañía la Orden más abierta a la experiencia del Otro; quiso casar, en una palabra, Roma con Nagasaki creando espacios de convergencia y plataformas de parcial identidad, aventura modernista que, no es de extrañar, le acarreó problemas. Primero con algunos de los suyos que resisten su modo autoritario y no ven la necesidad de la adaptación porque piensan que el Occidente es superior; segundo, con la Compañía que recela de la moralidad de su aventura económica y desconfía, a la vez que le alarma, su acercamiento a los bonzos; preocupa también en Roma su realismo moral en relación a los sacramentos e inquieta su comprensivo programa de adaptación. La razón institucional de la Orden debe prevalecer sobre la autonomía japonesa, el pensamiento institucional sobre el personal. Los padres consultores temen la desacralización, o al menos la disminución del rol de misionero y consideran intolerable la bonzonización porque las magnitudes cristianas espirituales son insustituibles. La autoridad del visitador debe venir equilibrada por su responsable sujeción a las normas comunes y reglas generales de la Compañía; el sincretismo, las aventuras de conciliación y compromiso no deben pasar de ser meros tanteos, tímidos escenarios que nunca deben permitir dejar de tomar en serio lo propio.

Además de esta torsión estructural e institucional, las tensiones internas de Valignano debieron de ser intensas y profundas: vive en su interior una cierta rebeldía contra la autoridad del general al mismo tiempo que ejerce una briosa afirmación de la suya; vive en biculturalismo, entre dos universos culturales, con dos códigos de conducta no siempre armónicos; vive en hibridación y polisemia, en mansiones múltiples, con plurales yoes; añora Nápoles, escribe en español, tiene que bregar con arrogantes portugueses y afirmativos castellanos

que no se entienden entre sí y complacer a daimyōs. Aprendió a estar en casa, en todas partes y con todos y a no estar en casa con ninguno en ninguna parte. Su modo mental y visión de futuro rebasan el *Zeitgeist* del momento pero le hicieron vivir en soledad y en la duda del límite tolerable al final de su vida. Su curiosidad por otros horizontes y su marcada sensibilidad transcultural le hicieron intuir que la diversidad tiene raíces comunes y presentir que la verdad del hombre es plural. Su voltaje antropológico fue enigmáticamente sorprendente.

***

En un humilde escenario de una pobre iglesia en una isla desconocida del Caribe se dramatizó en 1511 uno de esos momentos estelares que marcan la historia de las ideas humanas: desde su púlpito se formuló de manera explícita, autoritaria y tajante el canon de derechos *humanos* del indio y, por extensión, del hombre[466]. Todo hombre, por serlo, es racional y libre, tiene los mismos derechos y está sometido a la misma justicia; todo hombre merece la misma consideración y trato porque así lo exigen el servicio de Dios y del rey. El sermón del dominico iba dirigido a las autoridades, a los conquistadores y encomenderos en el momento inicial de los grandes descubrimientos, doble coyuntura significativa en la que toma la palabra ritual, en recinto sagrado, un misionero que habla en nombre de Dios, para proclamar la profunda idea humana que de su condición tiene el hombre. Idea-fuerza en la historia por la que medimos el progreso humano ha llegado a ser, con el paso del tiempo, artículo de fe de nuestra cultura que cree en las posibilidades de la humanidad y en una mínima moral universal, elevada en su origen a ultimidad religiosa. Los derechos *humanos* emergen a principios del siglo XVI en aquella remota isla desconocida como credo religioso –con las tensiones inherentes a todo monismo esencialista–, como teología ciertamente, pero también como movimiento intelectual de carácter universal propugnado por la Escuela de Salamanca. Al nombrar al indio en su humanidad, el sermón de los dominicos va mucho más allá: realza algo primario, proclama algo necesario e inaplazable, concretamente que no es un oprobio ser diferente, pobre y de color porque todo grupo puede contribuir a la variedad y riqueza de la comunidad humana, que el hombre, por serlo, es más importante que el oro y el Estado, que la libertad humana es superior al interés nacional y a la

[466] Me refiero al conocido sermón del dominico Montesinos en La Española ante las autoridades de la isla que trae el P. LAS CASAS, *Obras completas* editadas por Alianza (Madrid, 1994), t. III, pp. 1761 ss.

soberanía del Estado, que los derechos de las personas son anteriores a los del César y, por implicación, que hay valores con vigencia general, que tienen sentido en una perspectiva universal y eterna, más allá del efímero mundo material y estatal. Y esto se vocea en una época en la que comienza a adorarse al ídolo del Estado. Más aún, por defender al indio contra los abusos del poder, los tres dominicos se enfrentan a la autoridad y están dispuestos a dar la vida por esa causa. Esta dimensión misionera altruista, ampliada en Japón con el reconocimiento de los derechos de toda *cultura* en su diversidad y en cualquier grupo humano, merece unas líneas.

Misionero conjuga muchos verbos, afines unos y positivos, contradictorios otros y negativos, pero la pretensión de abrazar el mundo en su panhumanidad y ceñirlo para dar a conocer un mensaje transcendente, promulgar –en Japón– una mínima ley a germinar en múltiples identidades es una empresa análoga a la que nos enfrentamos hoy: plantar por doquier un mínimo de valor humano común para que germine en un mundo desigual y entre módulos culturales diferentes. Pero la ética de la acción proselitista misionera ha sido considerada y evaluada desde diferentes perspectivas, cada una de las cuales focaliza distintas dimensiones de una muy compleja empresa; todas ellas nos dan la figura sintética del personaje. Su naturaleza plural proviene de la índole de su profesión. El misionero tiene un vigoroso *yo* pero un débil *ego* porque su ideología es cristiana y su discurso teológico lo que le hace ver, por una parte, que Castilla ha pecado en América, pero limita, por otra, sus posibilidades de acción al espacio de una estricta esfera moral y creencial; tiene presencia *in loco* pero sin robusta substancia cultural porque sus raíces se inquietan al residir y actuar en otra sociedad con diferente régimen de vida y pensamiento. Esta liminalidad le hace un tanto infiel a su cultura de origen y la prolongada morada en tierra ajena convierte a su *ego* en híbrido, fracturado y dividido, en palimpsesto de sí mismo. Pero, ingeniero de almas, siente un impulso hacia el Otro, hacia el Otro lejano y ajeno, en su radical diferencia[467] que le lleva a los límites de lo conocido, lo que, a su vez, conlleva un deseo por transcender personalmente culturas y un idealismo altruista en pro de la salvación del prójimo que se traduce tanto en energía creativa como en privaciones, sacrificios, riesgo y muerte.

Este temple y brío, esta praxis y poiesis que conquistan los extremos geográficos del siglo XVI propagando el evangelio derivan de un sentimiento solidario que abarca a todo el género humano, porque

---

[467] Vale la pena leer *Il desiderio delle Indie* de G. C. ROSCIONI, Turín, Einaudi, 2001, que trata de las peticiones al general y del *spirituale deliquium* con el que insistían los jóvenes jesuitas en ser enviados a Japón.

el ser humano, anuncian por doquier, vale intrínsecamente; todos, los indios incluidos, merecen el mismo respeto y todos tienen la misma dignidad y, por tanto, no se les puede manipular arbitrariamente ni intimidar por la fuerza, porque todos, pregonan, formamos una comunidad moral. De este ideal arranca una sensibilidad ética concreta, la ética de la solicitud y celo por el Otro, comenzando por aquel con el que se convive. ¿Qué puedo hacer yo con este grupo en particular y con estas personas concretas en esta situación? Proclamar ritual y solemnemente que los conquistadores adelgazan la humanidad entera al conculcar los más elementales fueros humanos en la persona de estos pobres indios caribeños[468]. ¿Qué puedo hacer yo con estos pundonorosos japoneses que se guían por la razón práctica, ideal regulador de la vida moral? Dialogar para hacerles ver que la universal validez de la norma ética convivencial nos hace mejores. Desde esta convivencia solidaria personalmente vivida y sentida se elevan a principios morales universales. La raíz última de esta formulación hay que buscarla en la encarnación del Hijo de Dios que sacraliza a la *H*umanidad –con mayúscula, en general– y a la *h*umanidad concreta de todo hombre, porque al ser imagen de Dios todo hombre es simbiosis de sagrado y profano, de espiritual y temporal, de humano y divino, independiente de todo poder político, raza y cultura, concepción ontológica de lo humano que lleva a marcar al misionero con inherente altruismo y necesaria solidaridad. El *Hombre* pertenece y conforma la misma y única comunidad moral.

Los jesuitas avanzan un paso más en Japón al respetar la substantividad histórico-etnográfica y adaptarse a la cultura en sus rasgos ordinarios y de protocolo, rituales y lingüísticos. Imponen hábilmente y en conjunto más la forma cristiana que el contenido porque creen que las costumbres –con alguna excepción–, las ceremonias y la lengua nativas pueden transmitir con ventaja el evangelio. Piensan, concretamente, que como las distinguidas formas de trato y reciprocidad, la dignidad y delicadeza de ciertas ceremonias civiles, la elegancia de las procesiones y fiestas protocolarias y el decoro y solemnidad litúrgicas de los bonzos son más refinadas y superiores en belleza a las equivalentes europeas, pueden servir de excelentes vehículos para la noble transmisión del mensaje sagrado del evangelio. El humanismo renacentista encuentra su enigmático αναλογον en las maneras del samuray y del daimyō; la cultura como *humanitas* de los *uomini universali* y de la *ratio studiorum* jesuita apuntan al núcleo esencial de la suprema afinidad entre pueblos, a los exponentes ideales de la humana naturaleza en plenitud creadora, cuyas hebras rastrean y aprecian los mi-

---

[468] Aludo nuevamente al sermón de Montesinos.

sioneros en Japón. A este nivel, Valignano y el rey Francisco, el misionero y el samuray exhiben la Cultura en acción, en su humana potencialidad, en su naturaleza panhumana.

Desde el principio los jesuitas quedaron fascinados por la racionalidad de los japoneses vibrando en el interior de una cultura radicalmente diferente; la celebración de su capacidad intelectual fue apreciada y comentada desde muy pronto en todo el ámbito misional desde Roma a Perú. Personas inteligentes y sofisticadas, escolásticos y universitarios como Javier, Torres, Valignano y Acosta, se percataron inmediatamente de la función de la supremacía de la razón como plataforma común de comunicación entre culturas. No se trataba de un lance arriesgado puesto que el racionalismo tuvo su origen inicial en el cristianismo y, por otra parte, la división entre ciencia y humanidades no existía; la teología se desarrollaba a la luz de la razón y los escolásticos no sólo proclamaban la universalidad de la razón sino que exploraban en sus disquisiciones los universales cognitivos, estéticos y éticos compartidos por todos en virtud de la común naturaleza humana. El ejercicio de la humana razón, fundamento sistemático del conocimiento, pertenece a, y es propio de, la especie aunque, obviamente, la ejerce el individuo. La razón, hermana de la religión, no sólo hacía iguales a los japoneses sino que, en algunos comportamientos, los misioneros los veían como superiores, lo que incitaba al respeto y a la adaptación cultural. La simbiosis de valores renacentistas y visión teológica-racional del mundo y de la ética, la adaptación al modo de vida y la inculturación de la creencia fue una aventura que valió la pena, un ensayo de valores universales que nos sigue aleccionando hoy.

Ciertamente que no todo fue positivo –nada humano lo es en puridad– en la actuación misionera en Japón; alguno cuestionó con terquedad y enérgicamente la prescripción enculturadora del visitador aunque la mayoría la vio como necesaria y positiva. Cabral, Valignano al principio y Coelho más tarde tomaron decisiones impropias (destrucción de «ídolos» y de templos, cooperación belicista con las autoridades convenientes, por ejemplo) e incoherentes con el *corpus* de doctrina adaptadora que tan enérgicamente llegaron a proclamar. Cabral, fidalgo portugués, no pudo desenraizarse de su nación y estamento, Coelho confundió medios y fines, lo mismo que Valignano, en una situación de crisis al principio de su estancia japonesa cuando todavía no dominaba las coordenadas de su nueva ecología. Pero al margen de estos avatares reales y temperamentos, la tensión del misionero con el ejercicio de su rol en cultura ajena es siempre más profunda y cuestionante porque es estructural. Los bonzos y la autoridad política nacional lo consideraron como un intruso debelador de sus tradiciones y *Weltanschauung*. Por otra parte, ¿pueden realmente

adaptarse axiomas religiosos, principios nucleares teológicos, la verdad esencial y la moral única? ¿Hasta qué punto y grado es permisible la adaptación? No se ve especial dificultad en cuanto al conjunto de costumbres y con referencia al derecho positivo eclesiástico, pero ¿dónde se pone el límite para la creencia medular cristiana?, ¿cuál es la frontera de la moral? El misionero es el abanderado del enfrentamiento con cosmologías y cosmogonías ajenas, lleva siempre la tensión a todo encuentro cultural[469]. La unidad monolítica de doctrina que predica está marcada por la historia y pensamiento occidental lo mismo que su moralidad exclusiva, y su inserción en otra cultura ni es fácil ni puede ser final porque pensamiento y cultura están siempre en proceso de cambio. El occidente no es la única fuente ni el único origen de todos los valores; la marcada aporía occidental unidad/pluralidad es inherente al rol misional y todo intento de solución es siempre problemático.

Efectivamente, en virtualmente toda solución aporética se gana y se pierde; contamos, en positivo, con todo un conjunto de misioneros que desarrollaron un ojo etnográfico sin precedentes en la observación y descripción de las culturas nativas; Sahagún, Acosta y Valignano están a la cabeza de la lista. La continuada experiencia personal de lo sensorial y particular en su diferencia les llevó a la exploración de la sociedad y de la cultura nativas; la acumulación de incidente y detalle, el *collage* de lo trivial e importante, de la idea y de la creencia proporcionó a los mejores de entre ellos un espacio nuevo epistemológico y una distintiva forma de conocimiento del Otro que vertieron en sus cartas, relaciones y tratados. De un conjunto de pueblos, lenguas, valores y creencias las únicas fuentes escritas que tenemos son misioneras. Y aunque en sus escritos se transparentan su tiempo y su rol y reflejan mucho de sí mismos, la obra de Sahagún y Valignano, por ejemplo, adquieren altas cotas de empatía etnográfica y hermenéutica antropológica. Ambos son imprescindibles en la historiografía respectiva. Otros, sin duda, cruzaron el Atlántico pero no cambiaron de mentalidad, algo que ya percibió Horacio con los viajeros de su tiempo. Pero no nos empobrece ser generosos con los que lo intentaron como tampoco acogerlos como pioneros en nuestras filas.

Resulta difícil enjuiciar a los misioneros de antaño porque empleamos el presente con sus criterios y valores como parámetro; nuestras categorías actuales simplifican situaciones y particularidades de ayer enormemente complejas; no podemos olvidar que nuestros axiomas y criterios se fundamentan también, en última instancia, en credo

---

[469] Estructural es también la actual tensión, extraordinariamente arrolladora, entre el particularismo étnico, por una parte, y el capitalismo y la globalización, por otra.

hermenéutico. ¿Podemos captar la fuerza de la creencia que dirigía sus vidas y penetrar en los estados emotivos que les hacían vibrar? El universo del ideal está más allá de todo conocimiento positivo. Cierto. Pero tampoco podemos detener el proceso inquisitivo que nos acerca al Otro, en este caso el misionero, ante las primeras dificultades. ¿Los podemos traer al presente? Si los traemos ¿qué les preguntamos? Esos viejos personajes ¿nos estimulan?, ¿nos retan con algunas de sus ideas y actuaciones?, ¿nos enseñan? Sin duda. Primero: algunas de sus actuaciones nos ponen en guardia para no cometer hoy los mismos errores de intolerancia en situaciones similares. Sus límites y fracasos nos alertan. Segundo: muestran cómo las mejores intenciones y los buenos deseos pueden ser ineficaces y contraproducentes ante la ambigüedad y contradicciones de nuestra humana existencia. Tercero: se enfrentaron con brío a los grandes problemas humanos, problemas que nos siguen preocupando hoy; tocaron roca dura. Las palabras fundacionales, racionalidad, libertad, justicia, moral, solidaridad y compasión panhumanas nos llegan cargadas de un carisma y perfume tradicional aleccionador; son, como ellos pensaron, y defendieron, valores objetivos humanos, de ayer y de hoy, de primitivos y civilizados, de todos, porque el intentar alcanzarlos es precisamente lo que nos define como humanos, porque los perseguimos en tanto en cuanto somos humanos, porque son inherentes al mundo específicamente humano. Cuarto: en cuanto ideal, vemos hoy que ese conjunto de valores es inalcanzable; justicia, igualdad, etc., no son sólo inaccesibles en su forma abstracta y pura sino que además exigen moderación, cálculo, jerarquía, tolerancia y liberalidad. No basta la introspección para su examen y tampoco toleran una solución final. Cómo vivir, qué hacer y a qué aspirar acarrean respuestas diferentes no necesariamente relevantes todas para cada tiempo y sociedad porque la vida del espíritu se muestra tanto en la variedad de experiencia cultural –Japón es un buen ejemplo– como en el proceso histórico temporal. Quinto y último: que los guardianes del dogma y de lo sagrado se percataran de la autoridad de la razón, de la fuerza de la cultura y de los derechos culturales al mismo tiempo que proclamaban la gran unidad humana desde la experiencia de la diversidad cultural fue un verdadero logro humano. El misionero ha sido una fuerza en la historia.

ÍNDICE ANALÍTICO

aborto 25, 32, 136 ss.
Acosta 78, 200, 201
Acquaviva, C. 70, 91 ss., 120, 125, 146, 153-154, 172, 176 ss.
adaptación 38, 39, 41-46, 77, 90, 93, 96, 116-117, 126 ss., 131, 145 ss., 149 ss., 142-148, Cap. VI, 186, 187, 195, 196, 199, 200, 201
adulterio 62
África 9
Agnus dei 96
Aires, G. 37, 39
Alberti, L. B. 154
Alberti, L. B. 68
Alcaçova 46
alegoría 51
Alicante 71
Almeida, L. 24, 25, 38, 39, 42
Almeirim 73, 75, 76
Alvares, J. 10, 21, 18, 19
Álvarez-Taladriz, J. L. 67, 84, 121, 122, 125, 127, 153, 175
Amacata 19
Amakusa 85
ambigüedad (ambivalencia) 40, 51, 79, 86 ss., 139, 192, 193, 195, 202
Amboino 11, 35, 189
América 47, 70, 127, 177, 194, 198
Amida 26, 46, 50, 57, 62
analogía 65, 162
Angiro 10, 11, 12, 14, 15, 19, 23, 35, 37, 186
antropología (antropólogo) 6, 12, 13, 22, 66, 70, 80, 84, 126, 131, 135, 139, 153, 162, 170, 175, 185, 197, 201
Aragón 70, 73
argumento *véase* diálogo y cognitivo
Arima Shigezumi (Arimadono Harunobu, don Protasio) 84 ss., 89, 142, 150
Arima 51, 83, 85, 143
Aristóteles 81
arte (estética) 82, 88, 115, 116, 125, 130, 140, 146, 189, 193
Asia 9, 11, 72, 83, 118, 186
auditorio 51, 58 ss., 71 ss., 112-113
Awan 11
azar 10, 11
Azuchi 99

Bacon, F. 6
Bandu 19
Barreto, M. N. 36, 37, 45, 53
Bartoli, D. 38
bautismo 43, 81, 84, 89 ss.
Bellarmino, R. 68
belleza 82, 94, 112, 113, 114, 116, 117, 130, 138, 139, 141, 145, 160, 171, 199
Bembo, P. 68
beobu (biobu, biombos) 97-98, 113, 115, 143
biografía 169 ss.
Bobadilla, N. 9, 10
Bon 116
bonzo 14, 18, 19-21, 23 ss., 27 ss., 32, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46 ss., 50, 53 ss., 58 ss. 63 ss., 81, 114, 118, 134, 140, 145, 147, 151, 153 ss., 156 ss., 160, 163, passim, 177 ss., 181 ss, 186 ss., 191, 192, 194, 196, 200
Borja, F. de 69, 70

Borromeo, C. 68, 69
Boxer, C. R. 77, 145
Brasil 56
Brugi, B. 68
budismo 23, 41, 44-45, 46, 47, 50, 55, 60, 62, 64, 114, 192
Bungo 39, 54, 84, 90, 112, 116, 117, 138, 143
Buppo 46-47

cabeza *véase* sensorium
Cabral, F. 34, 36, 37, 42, 81, 85, 86, 94, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 151, 193, 200
calle (plaza), 48 ss., 52, 53 ss., 151, 160, 188, 190 ss.
Cami *véase* Kami
Campanella, T. 68
Carafa, G. 68
Cardano, G. 68
Caribe 197
Carlos V 68
Carrión, P. 90
Casa, Della 154
casa 47ss., 52, 53 ss., 116, 151, 155, 160, 190, 197
Casas, Las 78, 197
castas 79-80
Castiglione, B. 154
Castilla (castellano) 11, 67-68, 190. 196, 198
Catecismo 96
Cayetano 78
ceremonia (cortesía, *véase* rito) 37, 39, 40, 82, 113, 114, 115, 116, 118, 127, 130 ss., 135, 142 ss., 145 ss., 148, 150, 151 ss., 155 ss., 158 ss., 162 ss., 165, passim, 177 ss., 186, 189, 192, 193, 199
Ceremoniale, Il (*Avisos, Advertimentos*) 116, 117, 152 ss., 162 ss., 179 ss.
chanoyu *véase* té
Chieti 67, 68
chigo *véase* niño
China 10, 14, 16, 17, 27, 31, 41, 47, 70, 83, 115, 189
Chorão 80, 81
choro (choros) 144, 157, 165
ciencia 46, 47, 57, 65-66, 79
Claudius, C. 70
clero (clérigo) 9, 13, 90-91, 124
Cochim 69, 189
Coelho, J. 46, 114, 142, 200
cognitivo (modo de pensar, discurso) 19, 31, 46, 51, 57, 58 ss., 62, 63, 64 ss., 66, 72, 77 ss., 81, 87 ss., 94, 96, 118, 120, 122, 124 ss., 129 ss., 133 ss., 136 ss., 139-140, 150, 161, passim, 180, 182, 186 ss., 191 ss., 196, 201
comercio *véase* seda 40, 50, 91, 92, 94, 144, 186, 194
comida (bebida) 38, 39, 40, 52, 54, 90, 124, 127, 129, 138, 151, 154, 158-159, 160, 164 ss., passim, 177 ss., 189
Compañía de Jesús 9, 11, 17, 27, 35, 36, 39, 41, 43, 46, 48, 64, 69, 70, 71 ss., 75 ss., 80, 83, 85 ss., 88 ss., 91, 92 ss., 122, 123 ss., 130 ss., 142, 147, 150, 153, 157, 164, 177 ss., 183, 190, 194, 196
comparación 46, 78, 113, 132, 134, 135, 137-139, 141, 144, 156, 162, 167, 182, 187, 195
comunicación 39-41, 51-52, 53, 56, 60, 61, 63, 64-65, 115-116, 118, 119 ss., 124, 126, 130 ss., 142 ss., 150, 170, 173, 182, 191 ss., 200
conceptos *véase* ideas
Conixu 159
conquista (colonización) 13-14, 46, 70, 77, 75, 86, 149, 150, 197, 199
Constituciones jesuíticas 72, 92, 93, 94, 177, 179, 181, 186
consultas 43, 72, 80, 81, 91 ss., 94 ss., 117, 148, 150 ss., 174, 176, 177, 181
conversión 50, 51-52, 53, 56, 57, 81, 86, 89, 126, 142, 149, 192
convivencia 14, 37, 45, 49, 60, 63, 65, 90, 93, 117, 122, 125, 126, 130 ss., 144, 146, 150, 151, 155, 180, 191, 195, 199, 201
Cooper, M. 7, 34, 53, 56, 67, 118, 145, 146
Copérnico, N. 68
Coromandel 13
Cose, 165
costumbre 13, 15, 20, 21, 23, 31, 32, 37, 39, 43, 45, 55, 77-78, 50 ss., 83, 90, 93, 113, 117, 118, 120, 124, 127, 135, 137, 142, 144, 148, 150, 151 ss., 155 ss., 161 ss., passim, 173, 177 ss., 190, 194, 199, 201
Couros, P. 127
creencias *véase* supersticiones 5, 23, 24, 30, 32, 46, 52, 53, 59, 65, 80, 132, 140, 188, 191, 192, 195, 202
criados 96

Croce, B. 67, 68
crueldad 79, 88, 134, 136 ss., 186, 187, 193, 195
cuerpo *véase* sensorium
cultura 19, 20, 21, 31, 37, 38, 40, 41, 44, 45-46, 47, 50, 55, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 72, 78, 79, 80 ss., 83, 87 ss., 91, 93, 96, 113, 115, 116 ss., 119, 126 ss., 135, 140-141, 142, 145, 146, 149, 151 ss., 154, 157 ss., 160 ss., 166, passim, 180 ss., 183 ss., 186, 190 ss., 194 ss., 198 ss., 202

Demonio (Satán, Lucifer) 54, 61, 62, 65, 79, 85, 182-183, 189
Derecho positivo 89, 90, 153, 161, 173 ss., 201
Derechos culturales 202
Derechos humanos 197 ss.
Descartes 187
detalle (lo concreto) 13, 16, 21, 71, 77, 93, 120, 123, 138, 162, 167 ss., 178, 180, 182, 193, 201
diálogo (disputas) 13, 14, 23 ss., 26 ss., 32, 41, 44, 46, 47 ss., 51 ss., 53 ss., 57 ss., 65-66, 95, 96, 116, 121, 124, 125 ss., 140, 147, 150, 181, 190 ss., 199
diferencia (diversidad) 46, 55, 59, 60, 65, 72, 80, 83 ss., 86 ss., 93, 114, 117, cap. V, 149, 151, 152 ss., 180 ss., 183, 186, 189, 191, 194, 197, 198, 201
Dilthey, W. 30
disciplinas (penitencia) 36, 38
distancia 72, 80, 86, 91, 94, 96, 178
dogico (dojuku) 41, 93, 125, 157, 165, 189
duda 50, 52, 56, 83, 86, 87, 90, 94, 96, 126, 131, 133, 139, 141, 153

Ellison, G. 50
emblema (icono) 46, 132, 160, 167, 182
emoción 17, 51, 52, 64, 72 ss., 79, 82, 87, 88, 92, 95, 125, 126, 130. 132, 150, 163, 167, 171, 177, 179 ss., 190, 192, 202
empatía 6, 13, 44, 51, 62, 63, 71, 79, 117-118, 124, 131, 137. 139, 141, 161, 180, 185, 193, 201
Emperador 114, 115
encuentro interétnico 5, 24, 25, 33-34, 40, 60, 63, 65,78, 79, 83-84, 117-118, 185 ss., 195
enfermedad 9, 10, 38, 41, 77, 114, 129, 130, 151, 190
Erasmo, D. 69
Escoto, D. 47, 63
escuela (teragoyas) 41, 44
espacio 21, 23 ss., 36, 40, 45, 48 ss., 52, 53, 64, 72, 77, 79, 80 ss., 116, 120, 122, 123, 125, 126, 127 ss., 133, 135 ss., 141, 150, 154, 155, 158, 159, 162 ss., 167, 169, 179 ss., 183, 190, 192, 194, 195, 196, 201
España (españoles) 11, 18, 20, 67-69, 70, 71, 72 ss., 80, 118, 149, 185, 192, 196
Española, La 197 ss.
Estado 197-198
estructura (estructuración) 10, 53, 60, 62, 63, 64, 72, 80, 96, 118, 120, 126 ss., 131, 133 ss., 136 ss., 151, 179, 180, 182, 183, 188, 191, 196, 200, 201
etnicidad (étnico) 6, 13, 56, 178, 185
etnografía 11-12, 18, 21, 54, 59, 80, 84, 152, 180, 185 ss., 195, 199, 201
Europa (europeos) 42, 55, 68, 69, 70, 71, 78, 80, 87, 90, 94, 96, 113, 114, 115, 118, 120, 124, 127 ss., 133 ss., 141, 145, 154, 160, 164, 172, 174 ss.
existencial 10, 51, 52, 79, 120, 132, 140, 162, 176, 178, 180, 192
experiencia 13, 16-18, 21, 37, 41, 42, 46, 51, 59, 61, 65, 72, 76-77, 78, 79-80, 81, 87 ss., 92, 95, 116, 117, 118, cap. V, 153, 159, 160, 162, 166, 167 ss., 171, 172, 175, 178, 180, 181, 183, 186, 189, 194, 195, 201
extraño (extranjero) 13, 14, 15, 24, 40, 51, 55, 64, 77-78, 80 ss., 84, 87, 114, 120 ss., 124, 127-128 ss., 131 ss., 140, 143, 149, 153, 155, 169, 185, 186, 187, 192, 194, 195

Favaro, A. 68, 69
Federico, M. 68
Felipe II 118
Feria, J. de 143
feria 48 ss.
Fernández, J. 11, 34, 35, 36-38, 40, 41, 48 ss., 52, 53 ss., 57 ss., 61, 63, 73, 78, 189, 190, 191, 192
Ficino, M. 69
fiesta 114 ss., 142, 145-146, 199
Fiyenoma 46, 55
Fombum 50
fornicación 62-63
Fotoke *véase* hotoke

Franciscanos 45
Fríos, L. 15, 16, 23, 24, 25, 29, 32, 34, 35, 40 ss., 44 ss., 50 ss., 54, 56 ss., 81, 83, 85 ss., 90, 95 ss., 142 ss., 146, 190
frontera 46, 92, 133, 137, 151, 180, 189, 192, 193, 201
Funai 41, 45, 48, 143
funerales (entierro) 45, 165, 170, 192

Gago, B. 37, 53, 54, 144
Galileo, G. 68
Gayo Aragón 127
general (prepósito) 68, 70, 72, 74 ss., 84, 86, 88, 90, 91, 94, 120, 121, 129, 134, 143, 153, 156, 172, 1178 ss., 196
Génova 71
Gerson, J. 30
Gizu 19
Goa 11, 16, 17, 18, 33, 35, 36, 41, 42, 68, 70, 71, 78 ss., 91, 154, 189
Gokinai 96, 113
Gomes, A. 16, 17
Gonçales, M. 75
Goto 85
Gouvea, D. 9
Granada, P. 95
Gregorio XIII 70
Guazo 154

Hakacata 32, 34
Hakozaki 33
harakiri *véase* suicidio
Harvey, W. 68
hermano 36, 38, 50, 51-52, 57, 64, 93, 96, 122, 125, 127, 130 ss., 142, 152, 156, 159, 163, 165, 189
hermenéutica 6, 12, 46, 63, 66, 137, 162, 178, 183, 201, 202
hidalgo 18, 26, 28, 37, 47, 61, 116
Hirado 38, 41, 52, 85
historia 5-6, 10, 11, 45, 66, 78, 95, 116, 133, 149, 160, 185, 186, 188, 194, 195, 197, 199, 201, 202
honor (honra) 48, 63, 82, 117, 140, 146, 148, 153, 155 ss., 162, 168, passim, 177 ss.
Horacio, Q. H. F. 201
hospital 38, 41, 45, 76, 190
Hotoke, 114
humanidad (humanismo, humano) 6, 32, 40, 50, 52, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 68 ss., 78, 79, 120, 122, 126, 141, 149, 152, 154, 161, 162, 176, 180, 183, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 197 ss., 199 ss., 202
Hyuga 85

ideas (ideal, ideología) 5, 23, 40, 46, 47, 50, 53, 65, 78, 95, 133, 160, 183, 195, 197, 199, 201, 202
Iglesia japonesa 174 ss.
Ikko 25
incertidumbre 51, 52, 80, 125, 131, 133, 138 ss., 179, 186, 194
India 9, 10, 12, 38, 70, 72 ss., 78, 79 ss., 114, 115, 189
instituto (de jesuitas) 92
intención 5, 93-94, 120, 126, 167, 171, 178, 182, 183, 185, 202
interpretación 6, 13, 15, 16, 18, 20, 21 ss., 40, 45, 46, 47, 49-52, 60, 77-78, 84, 88 ss., 95, 122, 124, 125, 126, 130, 132, 134-135, 141, 147, 153, 166, 171, 181 ss., 188, 190, 192, 193
intérprete (lengua) 16, 23, 37, 41, 48 ss., 84, 125
intertextualidad 78
inversión (contradiçoes, mundo al revés) 83-84, 88, 93, 127 ss., 129 ss., 132 ss., 139, 141, 154, 194, 195
Italia (italiano) 68, 71, 74, 76, 78, 82, 118, 133, 149, 154

Japón (japoneses) 5, 10, 11, 12-13, 14, 16, 17, 18 ss., 23 ss., 31, 34, 35 ss., 44, 46, 47, 49, 54, 56 ss., 62, 64, 70, 73 ss., 78 ss., 81, 83 ss., 87 ss., 93, 96, 113, 116, 117, 119 ss., 123, 127 ss., 130 ss., 142-145, 146 ss., 151 ss., 155 ss., 161 ss., passim, 173, 183, 185 ss., 189, 193, 194 ss., 199 ss., 202
Javier, Francisco 5, cap. I, 35, 36 ss., 47, 48, 53, 62, 73, 75, 77, 78, 81, 126, 143, 145, 185 ss., 190, 193, 194, 196, 200
Jesuitas 12, 27, 29, 37, 42, 45, 55, 60, 64-65, 66, 70 ss., 78, 80, 86, 90, 133, 143, 146, 152, 159, 183, 199 ss.
Jixas 157
Juan III (rey de Portugal) 9, 18, 144
Justo, don 113

Kagoshima 11, 14, 25, 26, 47
Kami (cami) 46, 54

Kioto (Kyoto, Meako, Miako) 15, 16, 19, 33, 41-42, 43, 45, 46, 54, 57, 81, 82, 96, 113 ss., 116, 143, 146
Ku 58, 61, 64
Kochinotsu 83, 84, 142
Kyusu *véanse* mapas

Ladero, M. A. 7
Laínez, D. 43
Lancilotto, N. 36, 78
lengua (lenguaje) 12, 20, 21 ss., 41, 45, 48, 49, 50, 51 ss., 55, 57, 76, 79, 83, 87, 89-90, 91, 120, 124-125, 127 ss., 148, 159, 161, 172, 186, 191-192, 199, 201
Lenooci, P. 73
Leonardo da Vinci 69
Libro de las Pláticas 49
Liminal 40, 192, 198
limpieza 92, 145, 147 ss., 154, 156, 158, 160, 164, 177 ss.
linaje 62
Lisboa 9, 10, 14, 16, 17, 35, 39, 46, 48, 78, 86
lógica cultural (cualitativa) 119, 120, 134 ss., 149, 172, 188, 190, 194, 195
Lopetegui, L. 73, 76
López de Villalobos, R. 11, 35
López Gay, J. 7, 43, 176
López, P. 73
Loyola, I. 9, 10, 14, 16, 17, 35, 39, 46, 48, 78, 86
Lucifer *véase* Demonio
lugar *véase* espacio
Lupo, A. 7

Macao 67, 77, 80, 91, 94
Macerata 70
Malabar 31, 79
Malaca 10, 14, 28, 68, 75, 78, 79, 80, 189
Maldonado, J. 91 ss.
Malucas 189
Maluco 28, 56, 80
mano *véase* sensorium
Maquiavelo, N. 69, 125
Mascareñas, P. 9, 10
matrimonio 43-44, 175 ss., 194
Meako, Miako, Miyako *véase* Kioto
México 35, 189
Meneses, F. de 10
mercado *véase* comercio, 48, 87
Mercuriano, E. 70 ss., 73, 75, 76, 88, 90, 91, 94, 119
Meschida, P. 176
Mesquita, D. 125
metáfora 65
método 16, 22 ss., 26 ss., 32-33, 40, 41-42, 46-47, 48 ss., 57 ss., 65, 71, 76, 77, 79, 80, 84, 86 ss., 89 ss., 91, 92, 93-94, 120, 121 ss., 126 ss., 131 ss., 135 ss., 141, 146 ss., 151 ss., 156 ss., 161, 170 ss., 185 ss., 193 ss., 202
metonimia 15, 125, 126, 167, 189, 191, 192
Mexía, L. 90, 172
Mimesis 161 ss., 167 ss., passim, 174 ss.
Mimikawa 85
Mindanao 189
Mirándola, P. de 68, 69
misionero (misión) 12, 15 ss., 22 ss., 26 ss., 40, 46, 47, 52, 56, 57, 58, 60, 64, 65, 71, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 93, 96, 123, 126 ss., 137, 141 ss. 149, 150, 153, 160, 162 ss., 172 ss., 189, 190, 192, 194, 196, 197 ss., 202
misterio (maravilla) 51, 57, 64, 87, 119, 133, 140, 171, 185, 192, 193
monasterios, 12, 13, 21, 22, 24, 28, 32, 41, 51, 53, 55, 91, 143-144, 126
Monclaro, P. 121
monja *véase* religiosa
Montesinos, Fr. 197, 199
moral (ética) 17, 18, 20, 23, 31, 32, 43, 44, 56, 58, 59, 60, 61, 62 ss., 65, 77, 79, 80, 86, 87, 89, 125, 133 ss., 139, 151, 160, 170, 181, 182, 183, 187, 191, 192, 194, 195, 196, 197 ss.
Moran, J. 67, 118
Mozambique 70, 77 ss., 81
Mu 58, 64
Murasaki 143
música (instrumentos) 39, 41, 114, 130, 142, 146

Nadal, P. 48
Nao 40, 50, 51, 77, 143 ss.
Nao-jenjino ycho 157
Nápoles 67, 83, 113, 141, 196
narración (narratividad) 21, 29, 51, 52, 59-60, 64-65, 78, 80, 82, 85, 88 ss., 119, 139, 147, 148, 153, 183, 185, 190, 192, 195
naturaleza (ley natural) 20, 26, 30 ss., 44, 53, 59, 60, 62, 65, 70, 72, 90, 127 ss., 131, 155, 166, 168, 169, 172, 187, 190, 191, 199, 200

negros 78, 113 ss.
Nehan 50
Nicolao, J. 146
Ninxit 24
niño 32, 48, 53, 93, 129, 134, 166
Nirvana 50
Nobunaga, Oda 64, 81, 96, 113 ss., 169
Noroña, A. de 145
Nueva España 11

O'Malley, J. W. 48
Occidente 78, 118, 146, 149, 191, 192, 196, 201
oír *véase* sensorium
Oita (Funai) 143
Omura Swumitada (don Bartolomé) 39-40, 142-143, 147
Organtino, P. 82, 96, 113 ss., 127, 172
Oriente 9, 11, 17, 23, 63, 70, 72, 74, 75, 77, 79, 81, 118, 146
Otomo Yoshimune 85
Otomo Yoshishige Sorin (don Francisco) 29, 85, 143 ss., 200
Otro (alteridad) 6, 12, 15, 17, 18, 21 ss., 26, 28 ss., 32 ss., 35, 37, 40, 44, 46 ss., 58 ss., 64, 65, 78-79, 87, 96, 114, 115, 118, 119, 122, 124 ss., 138 ss., 142, 146, 149 ss., 160, 176, 178, 180, 186, 187 ss., 193 ss., 196, 202
Ouchi Yoshitaka 33, 34, 37

Pacheco, D. 36
Padreado 73 ss.
Papua 68 ss., 139, 141
Paraíso 25, 60-61, 65
Parecer de Yucay 78
París 9, 14, 26, 31, 126, 196
Passio, F. 161
Paulo IV 68
Pérez, F. 78, 126
Perú 200
Pescara 67
pesquería 13
Poiética (poiesis) 51, 65, 198
Pontífice 9, 10, 88, 92, 118, 144, 174 ss.
Porro, P. 127
Portugal (portugueses) 9, 11, 13, 14, 15, 31, 51, 70 ss., 73 ss., 75 ss. 84, 114, 118, 142 ss., 146, 149, 163, 186, 196
Possevino, A. 73, 76
presencia 16, 21, 23, 121, 126, 131, 153, 162, 180, 189
Purgatorio 25

Quadros, A. 41, 42

Rafael, S. 69
razón (racionalidad) 6, 12-13, 14, 18 ss., 23, 26 ss., 42-43, 46, 53, 54, 55, 56 ss., 60 ss., 63-64, 78, 87, 89 ss., 91, 119 ss., 122 ss., 126 ss., 131 ss., 134 ss., 138 ss., 155, 166, 180, 183, 187 ss., passim, 193 ss., 200 ss., 202
realidad (realismo) 88-89, 94, 95, 116, 120, 121, 125, 126, 161, 171, 188, 191, 194, 195
regalos (reciprocidad) 13, 15, 25, 34, 39-40, 55, 81, 96, 113 ss., 117, 144, 158 ss., 160, 170, 199
relativismo 45, 120, 133, 137, 138-139, 195, 196
religión 12, 25, 64
religiosas 25, 28, 32
Remesal, A. 78, 127
Renacimiento (renacentista) 68 ss., 74, 78-79, 81, 87, 94, 113, 120, 125, 126, 129, 132 ss., 139, 146, 154, 169, 183, 193, 199, 200
retórica 23, 27, 40, 54, 66, 74, 137, 154, 159, 161, 163, 181, 188, 191
Ricci, M. 42, 70
rito (liturgia) 20, 45, 78, 113, 115 ss., 129 ss., 140, 145, 149, 155 ss., 158 ss., 162, passim, 186, 192, 197, 199
Rodrigues Tçuzu 34, 53, 74, 145
Rodríguez, G. 17
Rodríguez, S. 17
Roma 7, 9, 10, 11, 12, 44, 45, 46, 67, 69, 70, 71, 74 ss., 78, 86 ss., 94, 113, 117, 118, 120, 135, 145, 156, 174, 175, 178 ss., 186, 190, 193, 194, 195, 200
Roscioni, G. C. 198
Rosetti, L. 68, 69
Ruiz de Medina, J. 7, 10, 11, 15, 33, 35 ss., 37 ss., 43, 47, 50, 56, 59
Ryosay, L. 41, 51-52, 53, 54, 56, 64, 96
Ryuzoji Takanobu 85 ss.

Sá, M. de 92
Sachciini, P. 91
Saga 85
Sahún, B. 47, 201
Salamanca (escuela de) 197 ss.
Sánchez, F. 125
Sande, D. 118
Sartre, J-P. 61

Satán *véase* demonio
Saatori 53, 55
Satsuma 15
Schurhammer, G. 9, 10, 11, 23, 24, 34, 50, 77
Schütte, J. F. 35, 43, 47, 117, 152, 176
Sebastián (rey de Portugal) 73 ss.
sectas 12, 21, 25, 41, 46-47, 49, 65, 143, 195
seda 87, 91, 92, 94, 194
semántica (semanticidad) 18, 46, 125, 128, 181, 182, 183, 188, 192
semiótica 18, 64-65, 162 ss., 173 ss., 195
Senshu, P. 41
sensorium 51, 121 ss., 124, 129-130, 132 ss., 137, 148, 157-159, 162 ss., 168 ss., passim, 201
Serrão, G. 74 ss.
Sevilla 189
Shaka (Xaca) 26, 46, 54, 55, 63
Shiki 36
Shimazu Takahisa 15
Shimo 89, 90, 116
Shingonn 25
shock 19, 40, 63, 83-84, 95, 118, 119, 126, 127 sss., 133, 139, 141 ss., 180
significado (significante) 5, 10, 13, 47, 51, 59, 61, 80, 126, 133, 138, 140-141, 145, 155, 162 ss., passim, 181 ss., 185, 188, 191, 193, 194 ss., 197
Signorini, I. 7
Silva, P. 15, 16
símbolo 46, 51, 183
sintoísmo 23, 46, 50, 64, 192
Sittico 36
Sixto IV 68
sodomía 12, 19-20, 32, 37, 53, 62-63, 79, 87, 134, 138, 140, 187, 193, 195
Suárez, P. 73
suicidio ritual 134, 138
Sumario de errores 46, 47
superstición *véase* creencias 80, 85, 86

Takatsuki 113
Tarragona 189
Tasso, T. 68
tatami 113
té (ceremonia) 137, 145, 160, 165, 169
teología 40, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 59, 62, 65-66, 70, 76, 171, 181, 183, 191-192, 196, 197, 200
texto (metatexto, subtexto) 5, 6, 13, 18, 39, 47, 51, 58 ss., 62, 63, 72, 150, 153, 179, 181, 183, 186, 193, 194, 196
Tidore 189
tiempo 21, 49, 52, 53, 66, 121, 122, 125, 126, 130, 133, 136, 153, 155, 159, 162 ss., 167, 169, 177, 183, 194, 195, 196, 201, 202
Tokno Shunka 24
Tomás, santo (tomismo) 47, 63, 120, 125, 180, 191
Torres, C. 5, 11, 15, 16, 25, 33, 34, cap. II, 72, 73, 78, 81, 83, 142, 185, 187, 189 ss., 193, 194, 200
Torres, M. 74
Toscanelli, P. 68
traducción 22 ss., 49-50, 58, 95-96
transcendencia 10, 49, 51, 53, 60-61, 64, 121, 171, 173, 181, 183, 186, 188, 190, 191, 197
Travancoor 13
Trento (concilio) 45, 161, 195
Tsuchimochi (Çuchimochi) 145

Üçeler, A. 7
Umazoroe 115
universidad *véase* monasterios 19, 23, 26, 68
Unshu 24
Usuki 38, 90, 143, 144, 146

Val de Rosal 76
Valencia 35, 189
Valignano, A. 5, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 52, 56, 57, capts. III, IV y V passim; viaje a Miyako, 96 ss, 123, 128, 141 ss., 146, 149 ss., 156, 160, 161 ss., 160, 183, 185, 193 ss., 200, 201
Vallaregio, P. 78
valor 6, 18, 21, 45-46, 63, 64, 87, 126, 130, 133 ss., 137 ss., 141, 149, 155, 160, 162 ss., 173 ss., 178 ss., 185, 186, 191, 192, 195, 197 ss., 201, 202
Vaz, A. 10
Vbarandono 52
Venecia 31, 68 ss., 133
ver *véase* sensorium
verdad 95, 122, 125, 132, 147, 167, 168, 171, 172, 179, 191, 192, 194, 197, 201
vestido 38, 42, 80, 92, 114, 124, 129, 134, 142, 144, 154, 159, 160, 164, 173
Vico, G. B. 125
Vilela, P. 34, 41-43, 45, 53, 54 ss., 57
Virgen María 15, 40, 146

Wakasa 55
Wicki, J. 11, 34

Yakata 159, 162
Yamagawa 10
Yamaguchi 26, 28, 33, 37, 48, 53, 58 ss., 85
Yamato 49

Zaballa, A. 47
Zaxiquis 158, 159
Zen 15, 23, 24-25, 26, 47, 53, 55, 143-144, 156 ss.
Zenmondou 669
Zosus 157

ÍNDICE

Prólogo 5

I. Francisco Javier o la racionalidad 9

II. Cosme de Torres o el diálogo 35

III. Valignano figura renacentista 67

IV. La seducción del Japón cultural 83

V. El reto de la diferencia 119

VI. Adaptación integral 149

Epílogo para ayer y para hoy 185

Índice analítico 203

«Presento en esta monografía un excepcional modo de encuentro interétnico específicamente cultural en el siglo XVI; encuentro pacífico, sin conquista con lanza, ni humillación del nativo, ni imposición de ideas, sin sed de oro ni retórica colonial; encuentro en coexistencia respetuosa y en aculturación imaginativa cuidadosamente programada; encuentro realmente singular y único que muestra cómo la convivencia entre grupos heterogéneos y culturas diferentes no sólo es posible sino deseable; encuentro con valor paradigmático para nuestros días en los que la etnicidad es el drama moral y el reto político de nuestro tiempo. Refiero la idea y el deseo, la realidad y lo humano del proceso escenificado por los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y Alessandro Valignano en su encuentro con el Japón de los samuráis en 1549, cada uno con su propia firma e idiosincrasia pero adelantándose a su contexto temporal y predicamento cultural.» Como Carmelo Lisón Tolosana nos presenta, esta obra es un ambicioso cruce de antropología e historia, un arduo ejercicio de investigación y análisis. Siguiendo las vivencias y reflexiones de un grupo de jesuitas en el Japón del siglo XVI, el autor profundiza en el complejo mundo de los significados culturales y los espacios de la identidad propios de cada comunidad humana. Así, desde la reflexividad propia de los misioneros, nos descubre la multiplicidad de tensiones que la convivencia provoca, tanto la ambivalencia de los sentimientos, entre rechazo y fascinación, como la paulatina comprensión, y aun aceptación, del otro, de su diferencia.

Carmelo Lisón Tolosana, doctor en Antropología Social por la Universidad de Oxford, es académico de número de la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas y Honorary Fellow del Royal Anthropological Institute. Es autor de una veintena de libros y de numerosos artículos, entre los que destacan: *La imagen del rey* (1991), *Las máscaras de la identidad* (1997) y *Las brujas en la historia de España* (1994). En Akal ha publicado, entre otros, *La España mental* (1990), *La Santa Compaña* (1998), *Individuo, estructura y creatividad* (1992) y su obra recopilatoria en seis tomos *Antropología cultural de Galicia* (2004).

ISBN-13: 978-84-460-2322-7
ISBN-10: 84-460-2322-9

-akal-
EDICIONES